AUTHOR:

MONDOLFO, RODOLFO

TITLE:

IL DUBBIO METODICO E LA STORIA DELLA ...

PLACE:

PADOVA-VERONA

DATE:

1905

Master Negative #

92-80481-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

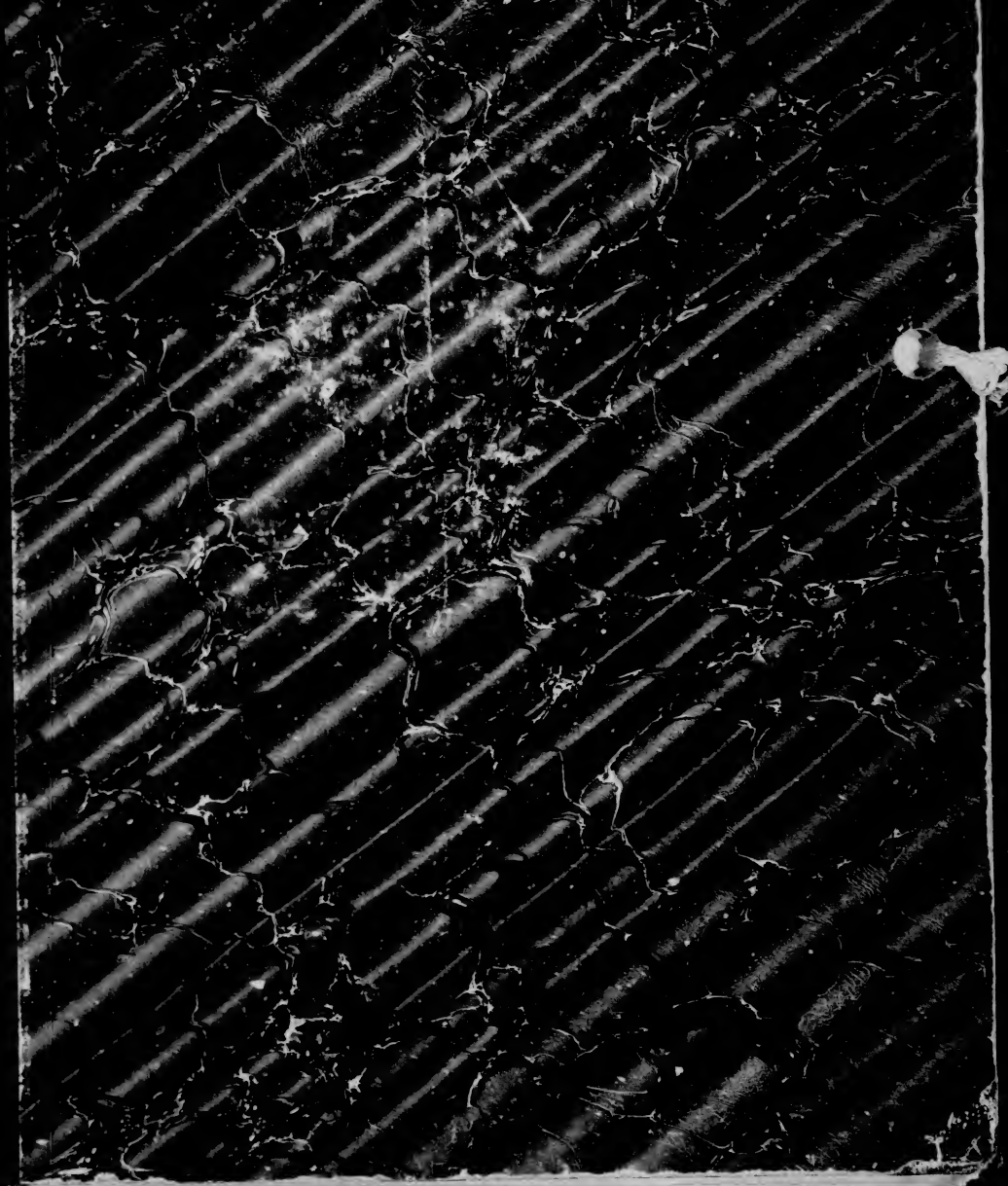
BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Mondolfo, Rodolfo, 1877-1976
Il dubbio metodico e la storia della filosofia ... con appendice storico-critica
Padova 1905 0 190 p

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 2/28/92 INITIALS TM
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

RODOLFO MONDOLFO

IL DUBBIO METODICO

E

LA STORIA DELLA FILOSOFIA

PROLUSIONE

a un corso libero di storia della filosofia nell' Università di Padova

CON APPENDICE STORICO-CRITICA

FRATELLI DRUCKER
PADOVA - VERONA
1905

Tip. P. Neri - Bologna, via Capraria, 9.

La questione del còmpito valore e metodo della storia della filosofia, sorta sopra tutto per opera dell' Hegel, ha avuto dopo di lui uno svolgimento non trascurabile. Dibattuta oggi frequentemente come problema filosofico, attende ancora il suo storico, che ne esponga le vicende, gli atteggiamenti e le soluzioni sin qui avute.

Io qui, insieme con l'esposizione del mio pensiero sull'argomento, fatta in una prelezione ad un corso libero di storia della filosofia all' Università di Padova, in quei limiti che le esigenze di un discorso potevano consentire, ho voluto dare non la storia del problema, ma un primo abbozzo di essa, a preparazione ed incitamento a quel più completo lavoro di esposizione storico-critica, che altri volesse fare.

L'esposizione e la discussione del pensiero altrui mi parve qui utile anche perchè mi porgeva l'agio di meglio giustificare e spiegare le opinioni mie; ma debbo avvertire che tra gli scritti, che si riferiscono all' argomento, non ho potuto vedere quelli dello Strümpell (Einleitung in

die Philosophie, vom Standpunkt der Geschichte der Philosophie, *1886*), *dell' Eucken* (Ueber den Werth der Gesch. d. Phil., *Jena, 1874; e* Die Lebensanschauungen der grossen Denker, *Leipzig, 1890*) *e alcuni tra quelli della polemica pro e contro l' Hegel.*

Oggi ad ogni storia della filosofia si fa precedere una breve introduzione, per spiegare che cosa debba intendersi per filosofia e per storia di essa: ma poche volte queste introduzioni hanno importanza particolare. Ho cercato di tener conto di quelle, in cui si esprimeva un pensiero organico ed originale; sulle altre ho ritenuto vano il dilungarmi.

Il dubbio metodico e la storia della filosofia

La filosofia, che cerca, come dice il Masci [1] « l'unità e il sistema della realtà, sempre incompiuto, ma a cui i millenii lavorano », assume i materiali per la costruzione del grande edificio sistematico della conoscenza e della verità, in parte dalle scienze, nel meraviglioso sviluppo e rifiorimento che hanno avuto nell'età moderna, in parte dalla storia del pensiero, che ha già nel passato presi di fronte gli stessi problemi, che affaticano ed agitano la coscienza contemporanea, e ne ha tentato soluzioni varie, lumeggiandone i più diversi lati, rilevandone le difficoltà, rintracciandone i molteplici collegamenti.

Ben è vero che l'importanza e il valore della storia della filosofia sono stati messi in dubbio e da taluno anche negati; sicchè di contro all'opinione degli hegeliani, espressa così rigidamente da Kuno Fischer, per cui la filosofia è nient'altro che la storia della filosofia, contenente le stazioni del processo del pensiero alla conoscenza di sè medesimo, noi troviamo contrapposta non quella soltanto del Lange, che per il filosofo consi-

[1] *Filosofia, scienza, storia della filosofia.* Napoli 1902, p. 5.

dera secondaria la coltura storica della sua disciplina di fronte a quella logica e al concetto approfondito dello svolgimento e stato attuale delle scienze positive, ma altre ancora, dispregiatrici della storia della filosofia, come di una incomposta e miserevole successione di aberrazioni dell'umana fantasia [1].

Ma la storia del pensiero, come vedremo, ha una importanza incontestabile, in quanto non solo fornisce materiali per la costruzione sistematica o indicazioni sul metodo e sulle regole del loro impiego, non solo cioè mostra gli elementi per la soluzione dei problemi, ma val pure a significare dei problemi stessi il valore e la derivazione. I problemi filosofici, anche nei loro aspetti e atteggiamenti più nuovi, non sono usciti d'un tratto dal cervello moderno, come Minerva armata da quello di Giove, ma rappresentano il risultato di una lunga e faticosa elaborazione, i cui antecedenti si perdono nella profondità dei secoli. Che pertanto la filosofia non possa trascurare la propria storia, risulta già dal fatto, che non è possibile iniziare la discussione di problemi, dei quali non si intenda il significato e l'estensione.

Se non che a questi problemi è stata, nella successione dei sistemi, data una serie di soluzioni diverse e contrastanti, sì che « le scuole scettiche hanno ripetu- » tamente addotta l'inesausta moltiplicità delle dottrine » come una delle prove migliori dello scetticismo » [2]; e alla storia del pensiero filosofico, nel periodo stesso, nel quale sorgeva ad onore e rigoglio più grande, è stata

(1) V. Hegel: *Introduz.* alle *Letture di storia della filos.*, pp. 11 e segg., I vol., dell'ediz. inglese, London 1892.

(2) Masci: *op. cit.*, 30.

in conseguenza mossa, più che un'obiezione, un'accusa d'essere non solamente vana ed inutile ricerca, ma, ciò che è peggio, dannosa allo sviluppo e all'incremento degli studi speculativi [1]. L'esame, che essa compie, della ininterrotta vicenda di tanti diversi sistemi, di cui ciascuno mira a scalzare dalle fondamenta gli altri, e riesce ad abbatterli o ad infirmarli in gran parte, senza per ciò resistere ai colpi demolitori delle critiche successive, ingenera, si è detto, inevitabilmente uno sconforto nelle forze della mente umana, lo scetticismo sulla capacità sua di raggiungere un punto fermo e stabile, e insinua il verme sottile e roditore del dubbio, che recide le radici di ogni energia intellettuale.

Ora il problema, che a noi s'affaccia preliminarmente, è questo: ha sempre il dubbio questo esiziale effetto di inaridire le fonti vive d'ogni studio e d'ogni fiducia nella capacità delle proprie forze e nella possibilità di un utile risultato? O può qualche volta esercitare invece un'azione benefica, mettendoci in guardia contro le cause di errore, e indicandoci le cautele necessarie a camminare dirittamente alla mèta?

* * *

I periodi di maggiore e più vigoroso rigoglio del pensiero filosofico hanno avuto a preparazione ed impulso la critica demolitrice delle tradizionali credenze. Allorquando il pensiero comincia ad esaminare su quali fondamenta si eriga l'edificio delle comuni convinzioni,

(1) Si veggano queste obiezioni ampiamente esposte (e confutate) nella citata *Introd. alla St. della fil.* dell'Hegel, ed. cit., 15-19 (*Prove della futilità della conoscenza filosofica ottenute dalla storia della filosofia stessa*).

troppo spesso le trova deboli e poco resistenti [1]: e allora, sotto i colpi spietati della ragione indagatrice, che incalza tanto più urgentemente, quanto minore opposizione ritrova, comincia e procede rapidamente il crollo di opinioni per lungo tempo ritenute valide e indiscutibili. Gli spiriti deboli, limitati, che non trovano in sè le forze di un' opera ricostruttrice, si fermano a contemplare le rovine, e credono, di fronte alla caduta dell' edificio secolare, impossibile impresa l' erezione di un altro novello e più forte.

Ma quelli, che non sanno acquetarsi nell' inoperoso e sfiduciato scetticismo, sentono, nello spettacolo stesso della rovina, un irresistibile e più alacre impulso a proseguir l' opera, cercando un punto fermo e stabile, sul quale la ragione possa arrestarsi, per trovarvi più resistente fondamento.

Dubbio e ricerca son fratelli inseparabili: lo stesso nome di scetticismo, che significa il dubbio esteso a tutti gli oggetti e le forme dell' attività intellettuale e pratica, nella sua derivazione da σκέψις, ricerca, esame, dimostra l' intimo collegamento del dubbio con l' impulso all' indagine.

Quando, nella filosofia moderna, lo scetticismo demolitore di David Hume aveva, con « un esame che per » rigore logico, per penetrazione e chiarezza è in filo- » sofia più unico che raro », scosse le fondamenta di ogni convinzione razionale, e insinuato in ogni parte della conoscenza umana il dubbio distruttore, « le rovine » stesse, che Hume aveva fatte intorno a sè, dovevano

(1) Si veggano su questo punto le acute osservazioni del Berkeley, nella introduzione al *Trattato sui principî della conoscenza umana.*

» tanto più vivamente far sentire la necessità di una » nuova dottrina » [1]: e ridestando il Kant da quello, ch' egli chiamava il suo sonno dogmatico [2], avviarlo a quel criticismo, da cui si iniziava uno dei più splendidi periodi della filosofia moderna.

« Storicamente, osserva il Masci, l' entrare in prima » linea del problema della coscienza di sè contraddi- » stingue l' inizio dei più grandi periodi della storia della » filosofia, il socratico antico, e il cartesiano e il kan- » tiano moderni » [3]; ma il problema stesso, che dà il più fecondo impulso allo sviluppo del pensiero speculativo, non sarebbe posto, e non farebbe sentire la sua importanza e gravità, se il dubbio non lo sollevasse. La revisione critica della propria coscienza, onde s' iniziano le età di maggior fiore nella storia della filosofia, non ha luogo in periodi di dogmatismo, ma è stimolata e prodotta dal sorgere e diffondersi del dubbio.

Il fenomeno si verifica in Grecia, allorquando la speculazione filosofica si rivolge per la prima volta al mondo morale e politico. Per il comune pensare del volgo la tradizione, l' abitudine, la realtà di fatto sono giustificazione sufficiente dell' esistenza di quelle determinate leggi morali e sociali, di quelle credenze e convinzioni, che si ritrovano diffuse e vigenti: il pensatore, il filosofo vuol cercarne basi più salde. E la critica distruttrice dei Sofisti ingenera nelle menti limitate lo scetticismo, il pensiero che le opposte tesi possano ugualmente, e con pari efficacia e validità sostenersi, l' opinione che

(1) *Emanuele Kant* per CARLO CANTONI, Milano, Hoepli, vol. I, 40-41.
(2) *Ivi*, 114 e segg.
(3) *Op. cit.*, 32.

non esista un vero. Il dubbio scettico, che noi ritroviamo germinare nella mente di Protagora, già tanto prima di Pirrone e di Enesidemo, si diffonde, col suo insegnamento, nella gioventù colta ed elegante de' suoi tempi.

Ma dallo stesso dubbio, che nelle degenerazioni dell' Eristica, così efficacemente rappresentata da Platone nell' *Eutidemo*, conduce la mente a non aver più di mira, come ben dice il Bonghi, che « fare e disfar sè » medesima, affermando prima e negando poi quanto » aveva affermato » (1), esce la critica profonda di Socrate, che non ha solo intento demolitore, ma, sopra tutto, ricostruttore. Senza il dubbio sulla validità delle opinioni tradizionali e volgari, questa critica non sarebbe sorta, e non avrebbe la filosofia greca potuto vantare poi la sua più meravigliosa fioritura in Platone ed Aristotele (2).

Quella condizione di spirito, così comune anche ai nostri giorni nella più gran parte degli uomini, per cui vengono passivamente subìte e mantenute idee ed opinioni di cui non si conosce nè si è mai sentito il bisogno

(1) *Introduz. all'Eutidemo*, vol. IV dei *Dialoghi di Platone*, p. 16. Agli Eristici, meglio che ai Sofisti, può convenire l' aspro biasimo di EMILE SAISSET: *Du scepticisme*, p. 47.

(2) In uno dei libri più recenti intorno alla filosofia greca: *La philosophie ancienne et la critique historique* di CH. WADDINGTON (Paris, Hachette, 1904), si legge, nel cap. sullo scetticismo, che per merito di Socrate « la philosophie du doute qui commençait » à poindre (con Gorgia, Protagora e gli altri sofisti) fut refoulée » encore et retenue dans l' ombre pendant deux générations » (pp. 279-280). Ma lo stesso W. non nega per ciò la parte che il dubbio ha nella filosofia di Socrate, di cui rileva « le ton dubitatif » (280), e ravvicina « la docte ignorance » al dubbio metodico del Descartes (284).

di indagare l' origine e la validità, onde a errori e pregiudizi e nozioni il sentimento più che la ragione, come osserva lo Zuccante (1), conferisce autorità di legge e forza di reggere il mondo, era, secondo il Grote (2), carattere distintivo della società e del tempo di Socrate.

I sofisti avevano già scossa questa cieca fidanza, ma sostituendo alla incosciente credenza lo scetticismo: Socrate, che vuol raggiungere invece una convinzione consapevole e razionale, richiama gli uomini alla conoscenza di sè stessi, che per lui significa revisione critica delle proprie idee ed opinioni e conseguente purificazione del pensiero dalle contradizioni (3).

Tale è il Socrate che l'*Apologia* platonica ci rappresenta: un assiduo *scrutinatore* di tutti, che, nel fare l' esame del pensiero altrui, vuol compiere anche quello del proprio per raggiungere insieme con gli altri l' intento della liberazione dall' errore (4). Posto, in seguito a sua domanda, un principio come vero dal suo interlocutore, egli, con una serie di altre acconce richieste, glie ne faceva trarre tutte le conseguenze logiche e deduzioni necessarie, sin che, alla fine, la rivelazione dell' assurdo o della contradizione conduceva a riconoscere il bisogno d' abbandonare il principio, o di porgli limiti prima non sospettati, o d' integrarlo e svolgerlo con altri o di comunque correggerlo. E il punto di partenza, per tutto

(1) *Intorno al principio informatore e al metodo della filosofia di Socrate*, in « *Riv. di filosofia* » del febbraio 1902.

(2) *History of Greece*, vol. XII.

(3) ZELLER: *Die Philos. der Griechen*, tomo 3° della trad. franc., Paris, Hachette, pp. 113-114.

(4) Si vegga, oltre all'*Apologia*, anche il *Protagora* di PLATONE, XX, 333, c.

questo lavoro di critica era per Socrate il dubbio, che, dal pensiero proprio, al quale era stimolo di ricerca, egli voleva comunicare all'altrui, per indurre anche negli altri quell'abito dell'assidua indagine e verifica, che gli era proprio: « chè io, dice Socrate nel *Menone*, » non fo esitare gli altri, sendo risoluto io medesimo: ma » esitando sibbene io stesso più di chicchessia, riduco gli » altri ad esitare » (¹).

Qui, nel *Menone*, il suo interlocutore lo paragona alla torpedine, che fa venire il torpore altrui: « O Socrate, » dice Menone, io già avevo udito dire, prima di avere » avuto teco consuetudine, che tu non sappi altro se » non dubitare te medesimo, e far dubitare altrui; ed » ora, come mi pare, tu mi fai dei prestigii e dei veneficii, » anzi affatto degl'incantesimi, di guisa che io son ridotto » pieno di dubbiezza. E, s'egli è lecito di motteggiare, » tu mi dài al tutto imagine, e nella forma e nelle altre » qualità, di quelle torpedini di mare, piatte e larghe, » che sogliono far venire un torpore a chiunque s'avvi- » cini loro e le tocchi: e mi pare, che tu ora abbi fatto » di me il medesimo, m'abbi intorpidito. Chè davvero » io ho un torpore e nell'animo e nel corpo, e non ho » nulla a risponderti » (²). Ma con ciò non s'intende dire che il dubbio ingenerato da Socrate paralizzasse l'attività intellettuale. Nel dubbio, come nella curiosità, v'è il primo istante dello stupore, che è quasi uno smarrimento improvviso, di fronte a qualcosa di inatteso, onde, per il disagio mentale stesso da che esso è costituito, si produce un nuovo e più alacre risveglio e desiderio di ricerca.

(¹) *Menone* di PLATONE, XIII, 80, c (trad. Bonghi, Torino, Bocca, vol. XI, p. 250).
(²) *Ivi*, XIII, 79, E, 80, A, B (pp. 248-249).

Cosicchè nel *Teeteto*, là dove scherzosamente dice di aver ereditato l'arte maieutica di sua madre Fenarete, e di far la levatrice di pensieri, Socrate ammonisce il suo interlocutore: « E coloro, bada, che stanno meco, » vanno soggetti anch'essi al medesimo che le parto- » rienti: hanno le doglie, e son pieni di ansietà, e di » notte e di giorno, peggio di quelle » (¹); perchè l'aculeo del dubbio non lascia requie e sospinge continuamente ad estendere ed approfondire vie più l'indagine.

Ma che cos'è questo dubbio di Socrate, e qual'è la sua distinzione dal dubbio scettico dei sofisti? È questo un punto assai rilevante, e che ci fa ravvicinare Socrate a Cartesio. Il dubbio sofistico, come ogni dubbio scettico, riguarda la realtà delle cose e la possibilità della scienza: il dubbio socratico è invece un dubbio metodico.

Come assai bene nota lo Zeller, i sofisti avevano ingenerato una disposizione generale al dubbio; ma tale disagiata condizione degli spiriti rendeva necessaria la ricerca di un metodo (²).

I sofisti avevan fatto cadere le convinzioni tradizionali e gli antichi sistemi filosofici, rivelandone la imprecisione di concetti e le contradizioni latenti; ma risultando in tal modo che la debolezza delle opinioni comuni e dei sistemi dogmatici era nel difetto di metodo, si rendeva palese la necessità di un metodo dialettico, il quale eliminasse le contradizioni col render più chiari ed esatti i concetti (³). La riflessione critica diventava così il cómpito del pensiero filosofico.

(¹) *Teeteto*, VII, 151, A (trad. Bonghi, vol. VI, p. 47).
(²) ZELLER: *op. cit.*, 1-2.
(³) ZELLER: *op. cit.*, 37-40.

Cosicchè Socrate non dà un insegnamento formale, non impartisce lezioni, non fa esposizione dottrinale delle proprie opinioni; ma esamina le proprie e le altrui, e sospinge i discepoli sulla via di questa revisione critica ([1]).

Ecco la differenza fra il suo dubbio e quello dei sofisti: egli sa, al pari di questi, che l'opinione comune o il dogmatismo dei filosofi precedenti s'infrangono contro gli scogli della contradizione; ma non conclude per ciò, con i sofisti, che la scienza sia assolutamente impossibile; sì bene soltanto che non saprebbe ritrovarsi *per quella via*, e che una revisione del metodo s'impone ([2]). Il dubbio, che gli altri portavano sulla possibilità della scienza, egli trasporta invece sulla legittimità del metodo; la conclusione negativa converte in conclusione critica, proclamando la necessità di sottoporre a revisione ogni opinione, per antica ed autorevole che sia, per eliminarne le contradizioni, correggerla, completarla, determinarla con esattezza maggiore ([3]).

Il dubbio e la riflessione, che nella sofistica eran stati strumento di distruzione dell'antica filosofia, diventano così con Socrate il punto di partenza della filosofia nuova, e l'impulso al maggior fiore del pensiero speculativo in Grecia.

Ecco il punto di riavvicinamento di Socrate a Cartesio, e del periodo, onde sorgono Platone ed Aristotele, a quello nel quale s'iniziano i grandi sistemi della filosofia moderna.

([1]) *Ivi*, 65.
([2]) *Ivi*, 105-106.
([3]) *Ivi*, 109, 122.

Il principio, che anima la meditazione di Cartesio, fin dal suo punto iniziale, si potrebbe così esprimere: il dubbio non è per sè stesso un male se non quando non riesca a trovare un argine al suo dilagare per opera della stessa ricerca che esso promuove; riesce anzi fecondo di utili risultati allorquando conduce alla eliminazione della sua possibilità avvenire. La ricerca è figlia del dubbio e generatrice della conoscenza e delle convinzioni salde e coscienti.

Nel *Discorso sul metodo*, dove espone lo sviluppo genetico del suo pensiero, Cartesio dice come dal dubbio gli sia derivato il primo impulso alle sue meditazioni: « tot » enim me dubiis totque erroribus implicatum esse ani- » madverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi » profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam » magis magisque detexisse » ([1]). E l'incertezza, in cui lo gettava lo spettacolo delle controversie e delle disparità d'opinioni filosofiche, gli faceva sentire il bisogno di ritrovare una regola, un criterio di discernimento, che offrisse un punto fermo d'appoggio all'ondeggiare del suo pensiero. « Ac semper scientiam verum a falso » dignoscendi summo studio quaerebam, ut rectum iter » vitae clarius viderem, et majori cum securitate perse- » querer » ([2]).

Ma per trovare il criterio della verità a lui apparve necessario non lasciarsi fuorviare da alcuna idea preconcetta, da alcuna opinione preformata. Come il proprietario di una casa, che trova necessario demolirla

([1]) Renati Des Cartes: *Specimina philosophiae seu dissertatio De methodo* etc., Amstelodami, 1764, p. 3.
([2]) *Ibid.*, 6.

per ricostruire un edificio novello « meliori ordine et » forma » [1], egli sentiva il bisogno di deporre « opi- » niones omnes quibus olim fuimus imbuti » [2].

Difficile e rischiosa impresa; nella quale taluni smarriscono poi la capacità di ritrovare le norme e i fondamenti per la ricostruzione: « sed vagi potius et incerti » in reliquam vitam aberrabunt » [3], smarriti nello scetticismo. Ma opera tuttavia, nelle sue difficoltà e nei suoi pericoli, non meno utile e necessaria per i forti ingegni, che non possono appagarsi di conoscenze delle quali non sappiano l'origine e i fondamenti e la validità.

Quindi ecco fissato il punto di partenza per i *Principî di filosofia*; l'unica via di liberazione dal pregiudizio e dall'errore, che ingenerano il dubbio, è questa: « non » aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita, » de iis omnibus studeamus dubitare, in quibus vel » minimam incertitudinis suspicionem reperiemus » [4]. Il dubbio è fatto rimedio contro sè stesso; il dubbio metodico, il quale conduce noi ad una ricognizione critica delle nostre conoscenze ed opinioni, deve fornirci i mezzi per eliminare ogni futura causa d'incertezze, conducendoci a un punto fermo sul quale gettare le fondamenta della ricostruzione.

Il dubbio deve in primo luogo attaccare le cose sensibili e la loro esistenza, invadere le dimostrazioni matematiche e i loro principi [5], non risparmiare alcuna delle nostre conoscenze, fin che non incontri un limite

(1) *Ibid.*, 8.
(2) *Ibid.*, 9.
(3) *Ibid.*, 10.
(4) *Principia Philosophiae*, Amstelodami, 1764, pars prima, I.
(5) *Ibid.*, IV-V.

insuperabile in se stesso, il dubbio, della cui esistenza non è possibile dubitare.

« Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo » modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, » facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum » coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere » manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem » ideo nos qui talia cogitemus nihil esse: repugnat enim, » ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, » non existere » [1]. E da questo punto fermo comincia in Cartesio, col *Cogito, ergo sum*, tutta la fase ricostruttiva delle conoscenze chiare e distinte non più attaccabili dal dubbio.

« Itaque », dic'egli, additando le norme fondamentali d'ogni speculazione filosofica, « ad serio philosophandum, » veritatemque omnium rerum cognoscibilium indagan- » dam, primo omnia praejudicia sunt deponenda; sive » accurate est cavendum, ne ullis ex opinionibus olim » a nobis receptis fidem habeamus, nisi prius, iis ad » novum examen revocatis, veras esse comperiamus. » Deinde ordine est attendendum ad notiones, quas » ipsimet in nobis habemus, eaeque omnes et solae, » quas sic attendendo clare et distincte cognoscemus, » judicandae verae » [2].

In ciò, pertanto, consiste, secondo Cartesio, il vantaggio del dubbio metodico, di condurci alla certezza: « denique efficit, ut de iis, quae postea vera esse com- » periemus, non amplius dubitare possimus » [3]: l'utilità

(1) *Ibid.*, VII.
(2) *Ibid.*, LXXV.
(3) *Meditationes de prima philosophia*, Amstelodami, 1763: *Synopsis sex sequentium meditationum*, pag. 1.

sua dunque deriva, secondo quanto Cartesio dice in risposta alle obiezioni del Gassendi, dall'essere una disposizione provvisoria, non uno stato permanente, che tende alla eliminazione della sua possibilità futura [1].

* * *

Il dubbio metodico è per tanto, in Socrate come in Cartesio, il punto di partenza per una revisione critica delle nostre conoscenze e convinzioni. Ma nella stessa finalità, cui muove, di eliminare il difetto del metodo antecedente, esso pure ci mostra una lacuna assai grave, in quanto non sa associare al punto di vista critico il punto di vista storico. Nel pensiero, da cui vuol togliere le contradizioni, rilevando e svolgendo i nessi necessari fra gli elementi dai quali esso è costituito, non si preoccupa di ricercare l'origine e il processo di formazione degli elementi stessi.

Vuol far *tabula rasa* di tutte le convinzioni preesistenti, per costruirne delle nuove più saldamente fondate; ma per ottener ciò non basta fare, come Socrate, un distacco assoluto dalla tradizione e dalla filosofia anteriore per esaminare le idee in se stesse [2]; nè, come Cartesio, bandire ogni considerazione di tutto il pensiero preesistente, poi che dall'esperienza altrui e dalla propria antecedente debbon pure esser forniti

(1) *Ibid.*, 142-143. Anche nelle *Obiezioni settime* e nelle *Risposte* relative si discutono e chiariscono questi concetti, che si trovano poi lucidamente esposti anche nell'altro scritto, a forma di dialogo, rimasto incompiuto, intitolato *Récherche de la vérité par les lumières naturelles*. (Ediz. Cousin, vol. XI).

(2) ZUCCANTE, *Sul principio informatore* ecc., pag. 7; ZELLER, *op. cit.*, 115.

i materiali per la nuova costruzione. Il dubbio metodico mira a stabilire le leggi meccaniche e geometriche da seguirsi nell'erigere il nuovo edificio; ma la solidità di questo non può presumersi, se non si conosca la bontà dei materiali, ricercandone la formazione.

Riguardo al contenuto del pensiero noi possiam dire che Socrate facesse quello che il Deutschle dice di tutta la speculazione platonica, che si dirigeva « sempre soltanto all'*Essere*, non mai a chiarire la *Genesi*; in quello che diviene o è divenuto, cercava soltanto l'*Essere* che vi si contiene » [1].

E analoghe osservazioni debbono farsi intorno al dubbio metodico cartesiano.

Se esso, come notava assai bene il Liard, in un esame acuto dell'estensione che gli dà Cartesio [2], se esso non vuol risparmiare alcuna verità, e colpisce volta a volta i giudizi obbiettivi e subbiettivi, lascia per altro nello spirito immagini e idee senza collegamento fra loro. Distrugge, provvisoriamente, ogni scienza e ogni logica, ogni fede nella realtà delle cose o nella necessità dei rapporti che derivano dall'essenza delle idee; ma lascia nella memoria i materiali della scienza, gli elementi dei rapporti e le idee delle cose.

In altre parole questo dubbio metodico attacca sopra tutto la connessione delle idee, la quale vuol poi ristabilire in modo, che, eliminata ogni interna contradizione, l'edificio della conoscenza risulti saldo e compatto nei collegamenti delle sue parti; ma sul contenuto delle

(1) *Sprachphilos. bei d. Alterth.*, Marburg, 1852.

(2) LIARD: *Descartes*. Paris. Alcan, 1903, livre III; *La métaphysique*. ch. I, *Le doute*. 141-154.

idee medesime, sul loro processo di formazione, sulla ricerca genetica sorvola intieramente.

Le idee, per il Descartes, non sono in se medesime nè vere nè false, sono semplici stati di coscienza: la verità o falsità può esser solo nei giudizi coi quali affermiamo rapporti fra le idee o la loro corrispondenza alla realtà (1). Così, nel sottrarre tutte le idee alle prese del dubbio metodico, il Descartes non considera, secondo nota il Liard, che nelle nozioni complesse gli elementi sono collegati fra di loro per mezzo di giudizi impliciti, e che qui pure dovrebbe penetrare il dubbio.

E sopra tutto, aggiungiamo noi, egli non pensa che, semplice o complessa, ogni nozione può esser concepita e formare oggetto e parte di pensiero, soltanto in quanto è posta in relazione con altre: la relatività è la legge fondamentale del pensiero. E per ogni elemento di esso, quindi, la relazione o la serie di relazioni che v'è implicita e che lo ha fatto sviluppare ed essere, richiede pure un esame, sì che il dubbio e la ricerca da lui suscitata debbono prendere ad oggetto non soltanto lo stato attuale del pensiero, ma anche il suo processo di formazione. Il dubbio cartesiano, che in sè contiene il solo punto di vista logico, trascura il punto di vista storico, che pur vorrebbe esser parte essenziale di ogni revisione critica delle nostre conoscenze ed opinioni.

Alcune di queste possono risultare da un rigoroso processo sperimentale o razionale; ma altre, e non poche, ci son derivate da esperienze monche, affrettate, non approfondite, o dal senso comune, da quella suggestione

(1) *Trois. médit.*, I, 267 dell'ediz. Cousin; *Rép. aux objections*, II, 306; *Princip.*, I, art. 4, III.

continua che, sin dal primo sviluppo del nostro pensiero, e a traverso alla complessa opera della educazione e all'azione molteplice di tutti gli elementi della convivenza sociale, esercita su di noi l'ambiente, quale si è venuto formando dalle età passate, in cui ha le sue radici e di cui conserva i residui e le tracce profonde, e dalle nuove contingenze, che ne vanno producendo via via le modificazioni successive.

Ora una simile revisione critica è necessaria non soltanto per il comune pensiero, nel quale, come diceva il Galluppi, deve alla fase *sintetica*, spontanea, inconsapevole, seguire l'*analitica*, consapevole e volontaria; ma anche per il pensiero filosofico. Pure in questo, che è l'esercizio del più alto grado della riflessione razionale, non mancano le tracce di quegli elementi dai quali è risultata, nel suo processo di formazione prima, la mente del filosofo al pari di tutte le altre, e dei difetti e delle limitazioni che necessariamente anche in essa debbono verificarsi.

E per conoscere tutti i difetti e gli errori è necessario, così nel pensiero comune come nel pensiero fiosofico, ricercare la derivazione di tutti gli elementi, nel processo di formazione del pensiero. Nella conoscenza volgare si ritrovano da una parte tutti quegli elementi, che son derivati dall'esperienza personale diretta, e di cui può quindi più facilmente valutarsi la corrispondenza alla realtà o l'alterazione subìta nell'assimilazione all'organismo mentale dell'individuo, che quella conformità abbia diminuita o distrutta; si ritrovano d'altra parte elementi, anche più numerosi, che rispetto all'individuo sono *a priori*, e che derivano dall'esperienza collettiva della specie e della società. Così, ugualmente, per il pensiero

filosofico noi troviamo le origini non soltanto nell'intelletto individuale del pensatore, ma più ancora nella elaborazione complessa e faticosa, che i problemi hanno avuto nel passato. E per comprendere il valore di tutti gli elementi bisogna studiarli non soltanto nel loro stato attuale, ma più anche nelle loro derivazioni; per compiere la critica del pensiero proprio bisogna indagarne la storia in se stesso e nei suoi precedenti.

Questa necessità non manca di farsi risentire, ogni volta che nello svolgimento del pensiero filosofico apparisce e si afferma il dubbio: antistorico al primo suo presentarsi, esso poi trova, per opposizione o per conciliazione, il suo integramento nel punto di vista storico.

Socrate, che vuol compiere un distacco assoluto dalla tradizione, e s'accorda con lo stesso scetticismo sofistico, in quanto riguarda tutto lo sviluppo della filosofia anteriore ([1]), sembra tagliare i ponti fra il passato e il presente. Ma l'importanza dello studio storico, già intravista prima di lui da Damastès, autore di un'opera storica *Sui poeti e i sofisti* ([2]), diviene precisa e cosciente nel pensiero di Aristotele, il quale, come dice il Waddington ([3]) « n'a pas cru pouvoir surpasser ses devan» ciers, s'il ne commençait par recueillir leur héri» tage; tant il est vrai qu'en philosophie surtout, les » progrès de nos connaissances ne se fait qu'avec le » concours de nos semblables, solidaires avec nous dans » l'oeuvre essentiellement collective de la science ».

([1]) Cfr. ZELLER: *op. cit.*, 115 e passim.

([2]) Si vegga il bel capitolo del GOMPERZ (*Griech. Denker*, trad. franc., Paris, Alcan, 1904, vol. I) su *L'essor de la science historique.*

([3]) *La philos. anc. et la crit. histor.*, Paris, Hachette, 1904, p. 5.

Al principio della filosofia moderna il dubbio metodico, che abbiam visto in Descartes, è anche, se bene meno nettamente e sistematicamente affermato, il punto di partenza di Galileo e di Bacone ([1]): e in tutte e tre s'accompagna ad una posizione di rinnegamento del passato. Meno decisa in Galileo, che pur considera le opere degli antichi studiosi e filosofi *un mondo di carta* immeritevole di attenzione di fronte al mondo della realtà ([2]), si accentua in Bacone, che nella storia della filosofia non vede se non « una serie d'*idola theatri*, » di dottrine, cioè, che si succedono e distruggono a » vicenda, e che appaiono e scompaiono sulla scena » della storia come fantasmi e larve » ([3]): assume il carattere di completo disdegno nel Descartes, affermante la necessità d'isolarsi nel proprio pensiero da ogni antecedente storico: « Je ne veux même pas savoir s'il y » a eu des hommes avant moi »; e raggiunge il suo massimo grado nel Malebranche, per il quale la storia è inutile conoscenza, una volta che, secondo le *Sacre scritture*, Adamo, prima del peccato, era un perfetto

([1]) V. E. TROILO: *La dottr. della conosc. nei mod. precursori di Kant*, Fratelli Bocca, 1904, p. 4 e cap. su GALILEO, BACONE e DESCARTES.

([2]) « Ci è bisogno di scorta nei paesi incogniti e selvaggi, ma » nei luoghi aperti e piani i ciechi solamente hanno bisogno di » guida e chi è tale è bene che si resti a casa... Deponete il nome » di filosofi e chiamatevi o istorici, o dottori di memoria, chè non » conviene che quelli che non filosofano mai si usurpino l'onorato » titolo di filosofo... I discorsi nostri hanno a essere intorno al » mondo sensibile e non sopra un mondo di carta ». *Dial. dei mass. sistemi. Giorn. seconda.* cit. in VAILATI: *Sull'import. delle ricerche relat. alla st. delle scienze*, Prolusione, Torino, 1897.

([3]) VERA: *Sec. prolus. alla storia della fil.*, in *Mélanges, philos.*, Paris-Naples, p. 104.

scienziato e filosofo, senza pur conoscere nulla di storia, perchè lo stesso soggetto di questa non esisteva ancora (1).

Ma a breve distanza di tempo ecco il Leibnitz risentire quella stessa necessità di cui, nella filosofia greca, aveva avuto coscienza Aristotele, di innestare sulla storia la speculazione originale: « la vérité, dice egli al principio dei suoi *Nouveaux Essais*, « est plus répandue » qu' on ne pense; mais elle est souvent affaiblie et » mutilée. En faisant remarquer les traces de la vérité » chez les anciens, on tirerait l' or de la boue, le diamant » de la mine, et la lumière des ténèbres; et ce serait » *perennis quaedam philosophia* » (2).

Ed ecco il Vico, al quale spetta il merito d'aver posto in piena luce quel concetto storico, che il Vera chiama « il segno caratteristico, e dirò come il trionfo della » filosofia moderna » (3). « Al metodo astratto dei carte- » siani che, movendo dalla pienezza della coscienza » immediata, la distaccavano dalla tradizione e dalla » storia, egli sostituiva lo studio della genesi della » coscienza, del processo pel quale lo spirito umano si » va riconoscendo come tale » (4): il vero si converte col fatto, la scienza delle idee con la storia delle idee. La *Scienza nuova*, nota il Chiappelli, integra e compie Bacone e Galileo; ma conviene aggiungere che indica pure il necessario complemento del dubbio metodico di Cartesio. Vico non vide come la storia del pensiero, fornendo la più chiara coscienza di sè, conquisti anche

(1) Ricordato in VAILATI: *op. cit.*, p. 3.

(2) *Nouveaux Essais*. L. I, ch. I.

(3) VERA, *op. cit.*, 114.

(4) CHIAPPELLI: *La cultura storica e il rinnovamento della filosofia*, in *Saggi e note critiche*. Bologna, Zanichelli, 1895, pag. 50.

lo spirito di critica assidua dei concetti direttivi della esperienza (1): ma d'altro canto neppure Cartesio aveva intuito come la storia del pensiero fosse parte integrante della critica del pensiero stesso.

Il difetto di Cartesio si riproduce anche nel Kant, la cui rivoluzione critica fu paragonata alla rivoluzione francese per l'analoga pretesa di creare un ordine di cose nuovo rompendo con tutta la tradizione e la storia: la sua critica della ragion pura è per lui « una scienza » affatto nuova, della quale nessuno avea prima intuito » neppur l'idea, e cui nulla ha potuto servire di tutto » il passato, se non forse l'allarme dato dal dubbio » dell' Hume » (2).

Ma nella stessa età kantiana si veniva preparando tutto quel fermento e sviluppo di studi storici, che nell'idealismo assoluto degli hegeliani, derivazione dell'idealismo critico del Kant, trovò poi la sua piena esaltazione nella « conciliazione dell'ideale col reale, della specula- » zione e dell'esperienza, del pensiero e della storia » (3).

Il punto di vista critico non può scompagnarsi dallo storico: quando esso vuol rinnegarlo e ricacciarlo nel nulla, non tarda l'altro a risorgere e a reclamare i suoi diritti. Notammo già a proposito di Cartesio, e conviene qui ripetere, come il dubbio metodico e la critica della conoscenza siano volenti o nolenti condotti di necessità alla ricerca storica; perchè allorquando vogliono sottoporre

(1) *Ivi*, pag. 51.

(2) *Prefaz. ai Prolegom. ad ogni futura metafisica*. Vedi anche la risposta all' EBERHARD (*Di una scoperta, in virtù della quale ogni nuova critica è resa inutile da una più antica*) del 1790, e la lettera al LAMBERT (*Werke*, ediz. Rosenkranz, I, 350) in cui nega ogni rapporto con ogni altro filosofo precedente.

(3) VERA: *op. cit.*, 116.

ad un esame logico la costituzione del nostro pensiero, nelle relazioni fra i suoi elementi, non possono a buon diritto dimenticare come ognuno di questi elementi, semplice o complesso che sia in sè medesimo, si è potuto formare e può esistere solo in virtù d'una serie di rapporti con gli altri, sì che la critica dei rapporti deve estendersi al suo processo di formazione e completarsi con l'indagine storica.

Senza di questa, notava egregiamente il Chiappelli, una critica della conoscenza non è compiuta, e non può fornirci i mezzi per giudicare le intuizioni filosofiche fondamentali [1].

* * *

Si presentano, al nostro esame e alla nostra scelta, nell'età contemporanea, sistemi filosofici diversi. Ora quando si voglia, prima di determinare la inclinazione del nostro pensiero per l'uno o per l'altro, compierne l'analisi critica, noi riscontriamo questo fatto: che ogni sistema, nelle forme concrete che ha assunto per l'esposizione datane da questo o quel filosofo contemporaneo, è una risultanza complessa di elementi non sempre armonici e coerenti, perchè non tutti derivanti necessariamente e logicamente dai principi fondamentali, dalle idee madri del sistema stesso e quindi a questo organicamente collegati. Ci sono, più o meno appariscenti e armonicamente fusi, tutti quegli elementi estranei al sistema, ma profondamente radicati nella mente dell'espositore, che è necessario eliminare, prima di poter cogliere e valutare

[1] *Op. cit.*, 47-49.

adeguatamente, nella sua purezza e connessione logica, la dottrina essenziale, e giudicarne il valore comparativo in confronto con le altre.

Ma per eliminare bisogna aver prima riconosciuto il loro carattere soggettivo: e la distinzione dei diversi elementi sotto questo rispetto non può compiersi, senza ricercarne la derivazione storica. C'è di più: la stessa organica disposizione degli elementi, i reciproci rapporti di subordinazione e coordinazione, che li tengono collegati ed ordinati, non possono risultare nettamente, ed esser compresi in modo adeguato, senza che si conosca la loro provenienza, la progressiva formazione, lo sviluppo storico che li ha condotti al punto attuale e ha fatto loro assumere quella determinata fisonomia e significazione.

Ora tutto questo lavorìo critico e di ricerca storica dovrebb'essere, anzi tutto, compiuto dal filosofo stesso, il quale si accinge a dare un'esposizione sistematica delle proprie idee. Se non che l'autocritica, che il filosofo volesse esercitare sul pensiero proprio, per accurata e profonda che sia, non riuscirà mai a liberarsi dall'azione di quegli elementi soggettivi, che nel suo pensiero esistono, sia per naturali tendenze dell'ingegno individuale o di razza, sia per le impronte acquisite dal suo tempo e dal suo paese e dall'ambiente intellettuale e morale, in cui la sua coscienza si è svolta. Per riconoscere tutti questi elementi soggettivi è necessaria l'opera di chi, pur non essendo esente (che sarebbe impossibile) dall'azione di elementi soggettivi nell'esercizio del suo pensiero, li possiede per altro notevolmente diversi, per il fatto d'appartenere a tempi e luoghi ed ambienti intellettuali differenti.

E qui comincia a risultare più evidente il valore della storia della filosofia.

Poi che riesce più difficile e malagevole compiere in modo obbiettivo la critica del pensiero proprio o di quello dei contemporanei, perchè più viva e intensa si esercita in essa l'azione di tutti gli elementi soggettivi, individuali e di scuola, una preparazione e un sussidio a simile còmpito può derivarsi dall'esame storico delle dottrine passate. Se in queste dottrine, che contengono le radici delle contemporanee, si riuscirà ad eliminare gli elementi eterogenei e soggettivi, determinando quindi nella loro integrità e purezza logica le varie fasi, che successivamente ogni sistema ha assunto nel corso del tempo, noi vedremo, in parte almeno, avverato dalla storia quel processo di integrazione e sviluppo logico dai principî alle conseguenze, la cui attuazione voleva essere il momento preparatorio della speculazione originale.

Quindi la storia della filosofia assumerà un valore di propedeutica, più che utile, necessaria alla filosofia teoretica, secondo voleva il Bertini, per il quale il rigoroso esame logico, cui sottoponeva ogni sistema, per dimostrarne le deficienze e le contradizioni, non doveva servir soltanto a spiegare la successione storica di sistemi integrativi od opposti; ma valere sopra tutto come avviamento alla filosofia teoretica, per la dimostrazione che dava delle esigenze logiche, alle quali essa deve soddisfare [1].

[1] Cfr. *G. M. Bertini* per CARLO CANTONI, nella *Filosofia delle scuole italiane* del 1879.

Quindi con tale esame storico-critico non si raggiunge soltanto la finalità, essenzialmente storica, di valutare l'originalità dei singoli pensatori, indagando la derivazione degli elementi, che essi hanno accolto e collegato; o di giudicare l'importanza dell'opera loro nel contributo recato allo svolgimento del sistema; ò di misurare l'acutezza e coerenza del loro intelletto nell'intima consistenza, che han saputo dare alle loro dottrine; ma si consegue altresì una importantissima finalità d'ordine teoretico.

Se la critica della conoscenza deve costituire, secondo la convinzione che l'esempio del Kant ha reso comune a tutte le scuole, i prolegomeni ad ogni filosofia, l'indagine storica le è alla sua volta propedeutica necessaria, sia in quanto ci mostra il processo di formazione del pensiero e l'origine dei suoi elementi, sia in quanto è una lezione di metodo, quale nessun altro studio ci può fornire.

Questa lezione di metodo è possibile per altro soltanto a un patto: che noi rechiamo nello studio storico la maggiore oggettività, di cui siamo capaci, facendo astrazione da ogni nostra convinzione personale [1]. Dobbiamo prendere come punto di partenza lo stesso principio assunto da ogni singolo autore, e alla luce di questo, e non di altro che noi preferissimo, giudicare lo

[1] « Pour comprendre les philosophes, dice assai bene il FOUILLÉE (*Hist. de la phil.*, *Introd.*, VI), « nous devons nous placer à leur » point de vue et non au nôtre; sans cela nous ressemblerions » à un astronome, qui, tout en restant à l'observatoire de Paris » et en regardant à travers son télescope, voudrait juger immé» diatement l'apparence qu'offre le ciel vu de l'observatoire de » New York ». V. pure TOCCO: *Pens. sulla st. della fil.* in *Giorn. nap.*, 1877.

svolgimento da lui dato al suo sistema, per discernere nelle varie correnti di pensiero ciò, che ogni filosofo vi ha recato di sviluppo logicamente coerente, da ciò che risulti invece estraneo o contradittorio.

Distinguere quello, che appartiene a ciascun indirizzo filosofico come elemento necessario ed armonico, da quello, che è frutto passeggero di temperamento individuale o di deficiente riflessione critica [1], significa mostrare la formazione progressiva dei vari sistemi per le esigenze logiche di ciascun principio [2], e indicare la funzione, che ogni principio può esercitare anche nella coscienza contemporanea.

---

[1] « Non è conforme al vero, scriveva il BONGHI, che ogni filosofo
» sia riuscito a contenere in un sistema, perfettamente coordinato,
» tutto il complesso dei problemi e delle soluzioni, a cui ha posto
» via via la sua mente: può essere anzi, che non vi sia riuscito
» anche nessuno. A ogni modo, per intenderne il sistema, bisogna
» appunto ricercare com' egli abbia posto ciascuno di questi pro-
» blemi o trovato ciascuna delle soluzioni; e il tutto erigerlo poi,
» scoprendo quanta e quale armonia saputa e potuta creare tra
» questi problemi e soluzioni e nell' intelligenza loro complessiva.
» E se in alcuna parte non s' è apposto e v' ha dissenso, anzichè
» accordo, nelle sue vie, dirlo: ma non forzarle tutte su una traccia,
» se le traccie appaiono in realtà parecchie ». *Proemio al Protagora*, vol. II dei *Dialoghi* di PLATONE, Roma 1881, pagg. 160-161.

[2] Così nella filosofia moderna, per dare alcuni esempi, si vede sorgere a svolgimento della discussione cartesiana sulle relazioni fra spirito e corpo l'occasionalismo del GEULINCX e del MALEBRANCHE e l'armonia prestabilita del LEIBNITZ. Così la distinzione, che il LOCKE accoglie da GALILEO e CARTESIO, delle qualità prime e seconde, si rivela in contrasto col suo empirismo, e viene eliminata dal BERKELEY e, in parte, dal CONDILLAC; e la riduzione dell' *esse* al *percipi* e la conseguente negazione della realtà esterna, compiuta dal BERKELEY, si trovano in contrasto con le sue affermazioni di una sostanza spirituale, sì che l' HUME, rilevando l' opposizione, per eliminarla è condotto a svolgere le ultime conseguenze dell' empirismo lockiano nella discussione del concetto di sostanza e di causa e nello scetticismo. Così ancora le contradizioni latenti nel sistema etico-politico dell' HOBBES, vengono via via rilevate e tolte dai continuatori dell' indirizzo utilitario; e questo, anche oggi, come dice il FOUILLÉE, « n' a pas été entiérement construit ni mené jusqu 'au » bout de ses conséquences, pas plus que la morale du devoir ».
E l' elenco degli esempi potrebbe continuare a lungo, dimostrandoci sempre, nella successione dei filosofi aderenti ad ogni indirizzo, un progressivo sviluppo dei principî in tutte le loro conseguenze, e una rettifica delle deduzioni contraditorie, che i loro predecessori avevan creduto derivarne. È una lezione di logica compiuta dalla storia. V. anche le belle osservaz. del TOCCO, *op. cit.*

Mostrare l' intima consistenza dei vari sistemi è agevolare la scelta o la conciliazione fra essi, che il nostro pensiero compirà poi, secondo che trovi o la piena soddisfazione delle sue esigenze in alcuno degli indirizzi filosofici esistenti, o la necessità di integrarlo con elementi forniti da altri diversi. La conciliazione di più elementi, come notava anche il Fouillée, non è di necessità eclettismo: perchè lo stesso studio storico ci dimostra una progressiva integrazione di teorie avverse, per una reciproca compenetrazione ed assimilazione di quelle parti, che via via, nell' approfondirsi e svolgersi della esperienza e della riflessione critica, vanno assodandosi e costituendosi a patrimonio comune di tutte le menti.

Ma ad ogni modo, se lo studio storico può valer di preparazione ed avviamento a conciliazioni ed integrazioni simili, non spetta ad esso di compierle, come lo stesso Fouillée vorrebbe [1], se non vuol invadere un campo che non gli appartiene, e che spetta alla filosofia teoretica, nella sua funzione costruttiva.

La costruzione risulterà tuttavia meglio agevolata e quasi preparata da quella lezione di metodi e procedimenti, che il Vailati acutamente dimostrava esser fornita

---

[1] *Op. cit.*, X e segg.

dalla storia di ogni scienza [1], e che in sommo grado ci è data dalla storia della filosofia. I casi, pure a bastanza frequenti nelle altre scienze, delle difficoltà o della noncuranza, che hanno accolto ed ostacolato l'introduzione e lo sviluppo di nuovi procedimenti o concetti, apparsi da prima inutili o privi d'importanza, e rivelatisi poi fecondissimi di svolgimenti e di applicazioni pratiche [2], sono ancor più numerosi nella filosofia, dove, come più oltre vedremo, si verifica meglio che in altro campo la legge del Vico dei *corsi e ricorsi*. Idee abbozzate da prima quasi timidamente, e sulle quali lungo corso di secoli aveva steso il velo della dimenticanza, come se non meritassero neppure d'esser ricordate, risorgono più tardi e si svolgono fecondamente, rivelando al pensiero umano regioni inesplorate e non sospettate, e pure importantissime teoricamente e praticamente.

E questo insegnamento della storia ci mette sull'avviso, e ci rende più cauti nell'apprezzare ogni idea, vecchia o nuova, e nel giudicare il grado della sua importanza.

* * *

Nè a questo soltanto si riduce l'insegnamento della storia.

Il problema filosofico non è semplice: ma pur nella sua unità si compone di molte parti, che anche comu-

(1) *Sull' importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze.* Prolusione, Torino, 1897.

(2) Il VAILATI (pagg. 16-17) ricorda le opposizioni del ROBERVAL e dell'HUYGHENS alla geometria analitica di CARTESIO e al calcolo infinitesimale del LEIBNITZ.

nemente si distinguono coi nomi di gnoseologia, metafisica, etica, psicologia, etc. E ciascuna di queste parti è sempre stata oggetto di studi particolari: e in ogni filosofo or l'una or l'altra ha avuto la prevalenza; e ognuna sempre ha ricevuto per opera dei vari pensatori soluzioni diverse. Ora, essendo il problema filosofico a un tempo molteplice ed unico, vale a dire componendosi di varie parti fra loro sistematicamente ed organicamente collegate, è chiaro che la soluzione, che si dia ad una di queste parti, vorrà sempre esser posta in armonia con le soluzioni date alle altre, e non potrà esser unita ad arbitrio con quale che sia di esse. Empirismo o apriorismo in gnoseologia, materialismo o spiritualismo in metafisica, evoluzionismo o creazionismo in cosmologia, meccanicismo o dinamismo in filosofia naturale, utilitarismo o razionalismo in morale e via dicendo, non possono combinarsi a capriccio: chi ad uno fra i problemi abbia dato una certa soluzione, è logicamente condotto a dare agli altri problemi soluzioni che con la prima possano accordarsi e collegarsi armonicamente.

Il problema complesso richiede che la posizione sua e di tutti i suoi elementi sia esattamente compresa: e tale esatta comprensione non può aversi senza la conoscenza degli antecedenti.

È una necessità, questa, che si risente per ogni problema, che presenti connessioni e rapporti molteplici in se stesso e con gli altri: e' che ognuno è abituato a riconoscere, per esempio, nelle questioni sociali, economiche, giuridiche, politiche. Noi abbiamo, scriveva di recente un valoroso storico, il Salvemini, « la convin-
» zione che noi e le cose nostre constiamo di elementi,
» che provengono da scaturigini diversissime, sperdute

» quasi tutte nella densa foresta del passato: come la » luce che ci vivifica, l'aria che respiriamo, le specie » vegetali e animali, che ci attorniano, sono il prodotto » di una serie indefinita di migrazioni imposte alla » materia da una forza perennemente operosa, così » l'ampia e solida tela delle idee, delle parole, delle » istituzioni, dei riti religiosi, dei costumi, delle arti e » delle scienze, che, appena nati, ci avviluppò da ogni » parte e avvinse il nostro pensiero e la nostra volontà, » fu tessuta dai padri nostri a filo a filo nella lunga » vigilia dei tempi, con l'aiuto di mille eroismi e di » mille viltà, attraverso ad alterne vicende di dolori e » di gioie, di glorie e di sventure. Da questa convin» zione, che il presente non è un sistema di forze recenti » dannate a svanire di fronte alle nuovissime forze del » futuro, ma un equilibrio instabilissimo, condizionato » da tutte le passate evoluzioni psichiche e sociali del » genere umano, e condizione alla sua volta di tutti gli » svolgimenti futuri — da questa convinzione nasce il » fatto che oramai qualunque conoscenza del presente » astraesse dalla nozione del passato, riuscirebbe incom» pleta, deforme e inadeguata ai nostri più complessi » bisogni intellettuali » [1].

E quanto si dice di ogni conoscenza deve sopra tutto ripetersi per la filosofica. Perchè la filosofia, che tende a costruire il sistema di tutta la realtà, presenta nel suo problema una costituzione così complessa e una molteplicità di rapporti così grande, come nessun'altra scienza e nessun'altra questione può mostrare. La molteplicità

(1) *La storia considerata come scienza*, estratto dalla *Riv. ital. di sociol.*, del 1902, pagg. 5-6.

dei suoi elementi si complica ed accresce con quella delle connessioni, che la collegano a tutte le scienze e a tutti i fattori della vita sociale in genere e della cultura in ispecie. E ogni variazione che si produca in ciascuno degli elementi o dei rapporti, che essa implica, ha la sua ripercussione in altre parti, sì da rappresentare uno dei più tipici esempi di quella legge, che il Wundt chiamò della *eterogenesi dei fini*.

Ora questo ci dimostra come la considerazione degli antecedenti storici, rivolta a determinare e comprendere con maggior precisione la posizione dei problemi, possa dar luogo anche alla germinazione di problemi nuovi, a estensioni dei precedenti, a sviluppi e ramificazioni di essi, alla visione di connessioni prima sconosciute e non sospettate, alla formazione di maggior collegamento organico; in una parola all'incremento, al progresso della filosofia, che per l'appunto consiste nella posizione sempre più adeguata e precisa dei problemi.

Così veramente lo studio della storia della filosofia potrà raggiungere quella finalità, che il Pascal le proponeva, di avere un'efficacia rinnovatrice, suscitando lo spirito filosofico, ancor più che lo spirito storico. Poichè, diceva il Pascal, i grandi inventori « ne se sont servis » des inventions qui leur avaient été laissés que comme » des moyens pour en avoir de nouvelles, et que cette » heureuse hardiesse leur a ouvert le chemin aux grandes » choses, nous devons prendre celles qu'ils nous ont » acquises de la même sorte, et, à leur exemple, en faire » les moyens et non pas la fin de notre étude, et ainsi » tâcher de les surpasser en les imitant » [1].

(1) *De l'autorité en matière de philosophie.*

La conoscenza storica sarebbe inutile ingombro di erudizione, e, come dice il Chiappelli, impaccerebbe la vita dello spirito, quando restasse morta materia estranea all' attività della nostra mente: « il passato non può aver » significato alcuno per noi viventi se non in quanto può » svegliare in noi vita ed attività, ed anzi un' attività » tale che non potremmo attingere dal presente; o cioè » in quanto cessa di esser puro passato, e diviene parte » viva di noi, e a così dire, carne e sangue nostro » [1].

Ma tale finalità non si raggiunge solo per il fatto, che il Chiappelli accenna, esser la meraviglia, destata in noi dall' opera dei grandi, il primo impulso alla ricerca scientifica [2]; ma sopra tutto per l'abito, che la consuetudine coi grandi pensatori e lo studio dei problemi che essi posero, e delle integrazioni e correzioni, che successivamente altri recarono alle soluzioni proposte, inducono in noi, di cogliere con maggior precisione i collegamenti, di vedere con più pronto acume le insufficienze di problemi e di soluzioni, di avvertire con più felice intuito i punti deboli o mancanti e sentir quindi, nello stesso esercizio spontaneo del pensiero, sorgere tutti quegli elementi di rinnovazione e di impulso alla ricerca, onde si costituisce il progresso della filosofia.

Altrimenti a nulla gioverebbe la stessa convinzione, che il Fouillée vuole sia inspirata a noi dalla storia della filosofia, « que les philosophes dans leurs propres » systèmes ont oublié une foule de conséquences et de » déductions nécessaires; qu' ils ont ébauché plutôt » qu' achevé leur oeuvre; que, par exemple, la morale

(1) *Op. cit.*, 32.
(2) *Ivi*, 42-43.

» de l' utilité n' a pas été entièrement construite ni » menée jusqu' au bout de ses conséquences, pas plus » que la morale du devoir; en un mot, que toutes les » doctrines ont à la fois besoins d' être complétées par » elles-mêmes et d' être complétées par les autres » [1]. A nulla gioverebbe, se non a renderci sfiduciati nella capacità altrui e nella nostra propria, se dalla familiarità, che lo studio storico ci conferisce, col modo di porre i problemi e di risolverli, e di avvertire ogni insufficienza e nei problemi e nelle soluzioni, non si ingenerasse in noi l' abito mentale e la vigile coscienza delle esigenze logiche e delle necessità intrinseche delle questioni, in sè e nei loro vicendevoli rapporti.

Quest' abito appunto potrà render più utili e fecondi anche quei germi di idee e d' intuizioni precoci, che si ritrovano sparsi qua e là nella storia del pensiero, ed attendono spesso lunghi secoli prima d' esser compresi nella loro importanza ed usati in tutta la vastità delle loro applicazioni.

* * *

Osservava, assai giustamente, il Faggi, in un suo recente scritto [2], come la storia della filosofia sia il campo in cui meglio si applica la teoria del Vico dei *corsi* e *ricorsi*: « certe idee scientifiche moderne molto impor- » tanti, le quali sembrano non potersi ricavare se non » da uno studio lungo e paziente della natura, si tro- » vano già enunciate dagli antichi filosofi » [3]. E ricor-

(1) *Op. cit.*, XV.
(2) *Corsi e ricorsi nella storia del pensiero.* In Rendiconti del R. Ist. Lomb. di scienze e lettere, serie II, vol. XXXVII, 1904, pagg. 698-702.
(3) *Ibid.*, 698.

dando gli esempi dell' ἄπειρον di Anassimandro, che precorre la nebulosa del Kant e del Laplace, della trasformazione della specie di cui lo stesso filosofo greco anticipa la intuizione di tanti secoli sul Lamarck e sul Darwin, del principio della conservazione della materia e della forza, divinato da Epicuro e da Lucrezio [1], dell' atomismo e meccanismo di Democrito in cui ritrovano lontani progenitori le teorie del Dalton, dell' Helmholtz e del Dubois Reymond, della disputa sull' essenza della materia fra Platone ed Aristotele, che si riproduce nella filosofia moderna fra Cartesio e il Leibnitz, e della teoria dei vortici di Cartesio, che ai nostri giorni sir William Thomson ha rinnovata sulla costituzione degli atomi, egli concludeva non esser questi ritorni fatti accidentali od oggetto di stupore, ma fenomeni affatto naturali e quasi necessari. « Poichè, secondo il Faggi, queste divi-
» nazioni o anticipazioni si riferiscono non a verità
» sperimentali o a leggi particolari di natura, ma a
» concetti o principî generali; e quanto a questi si può
» dire che il pensiero non ha fatto che correre e ricor-
» rere per un certo numero d' idee. In altri termini,
» mentre le verità sperimentali sono di numero infinito,
» le posizioni logiche, che il pensiero può assumere
» rispetto a problemi non capaci di una soluzione defi-
» nitiva da parte della esperienza, sono necessariamente
» determinate di numero, e appare quindi che il pensiero
» passi da questa a quella per ritornar da quella a questa
» percorrendo dei cicli periodici » [2].

[1] *De rerum natura*, II, 303-307, cit. da Stallo: *The concepts and theories of modern phyises*. London, 1890.
[2] *Op. cit.*, 699.

Per altro la storia della filosofia non ci mostra solo i ricorsi di concetti e di principî generali, riguardanti problemi non capaci di una soluzione definitiva da parte dell'esperienza. Anche prescindendo dal fatto, che rispetto alla insolubilità di ogni problema è più cauto assumere un' impossibilità provvisoria, anzi che definitiva, potendo a un' età futura riuscir possibile ciò che non è riuscito all' età presente o ad una passata; è pur anche vero che i ritorni di idee antiche si verificano ugualmente per problemi di minore importanza e difficoltà, che non siano quelli supremi dell' essere, del conoscere e del dover essere, intorno a cui si affaticano metafisica gnoseologia ed etica.

Senza dubbio in queste la rinnovazione o la persistenza delle varie soluzioni proposte nel passato può chiamarsi meglio la regola che l' eccezione; sì che le grandi correnti filosofiche del materialismo, dell' idealismo e spiritualismo, e dello scetticismo hanno il loro svolgimento presso che continuo nella storia del pensiero. E spesso anche si verifica il fatto che un pensiero individuale imprima un'orma così profonda nella filosofia, da dare il nome a indirizzi e sistemi e concezioni propagantisi o rinnovellantisi nei secoli, come l' aristotelismo, l' epicureismo, il pirronismo, il kantismo etc. E talora a distanza di tempo risorgono sistemi antichi, in forma più coerente, armonica e perfetta; o vecchie idee vengono svolte compiutamente e da applicazioni parziali e limitate estese a principî fondamentali di esplicazione dell' universo e fatte cardini di un complesso sistema. L' idealismo platonico ritrova nell' opera di Antonio Rosmini un rinnovamento che gli dà la più compiuta sistemazione logica e il più rigido e conseguente conca-

tenamento delle sue varie parti; la monadologia del Leibnitz rinnova un concetto di Giordano Bruno, e, in parte, quello dell' ἐντελέχεια aristotelica, che ha in sè la energia del suo sviluppo; e più tardi il Boscovich riprende l' idea leibniziana, che riduce la massa a un centro di forza, e l' Hirn ne risolleva il dinamismo (1).

Ma a questa trasmissione del pensiero da un' età all' altra, per cui si effettua l' imaginosa concezione lucreziana, derivata da una costumanza delle feste Panatenee, dei corridori, che si trasmettono nella successione loro la fiaccola della vita, non restano estranee anche le teorie minori, di più limitata importanza. La teoria del contratto sociale, che nella filosofia moderna alcuni autori di diritto naturale riassumono da Epicuro e Lucrezio; il neocontrattualismo, che si ha, per es., nel Fouillée (2) e che ritrova i suoi precedenti sino in Socrate (3); alcune teorie modernissime sull' origine e la formazione del linguaggio, che noi riscontriamo già svolte nel Condillac, e, prima ancora, nel *De rerum natura* di Lucrezio (4); e tante altre, in numero grandissimo, di cui troppo lungo riuscirebbe l' elenco, valgono a dimostrarci come pure in problemi particolari si avveri il periodico ricorso di soluzioni antiche.

Ora quando si rifletta agli stenti e alle faticose ricerche e lunghe meditazioni, per cui han dovuto pas-

(1) Hirn: *La cynétique moderne et le dynamisme de l' avénir.* Paris, 1877.

(2) Cfr. *La science sociale contemporaine*, pag. 11.

(3) Si vegga il *Protagora* di Platone. La dottrina contrattualista ivi svolta, come spero di poter dimostrare altrove, è più conforme al pensiero socratico, che non al posteriore svolgimento del platonismo puro.

(4) Libro V. Si vegga anche Guyau: *La morale d'Epicure*.

sare filosofi e scienziati prima di giungere a trovar la risposta per loro più soddisfacente a talune questioni, dopo averne scartate altre, che loro apparivano meno adeguate e compiute, ci si rivelerà l' importanza straordinaria, che può avere la conoscenza della storia del pensiero. A dottrine di applicazione assai estesa nella scienza, che poi hanno avuto il suffragio dell' esperienza o del consenso dei più, se non di tutti, han talora offerto la prima inspirazione, quasi lampo di luce rivelatore, teorie talora anche errate e riguardanti oggetti in parte diversi: così la teoria del Malthus, dell' aumento della popolazione in progressione geometrica, contrapposto all' aumento in semplice progressione aritmetica delle sussistenze, diede al Darwin la prima concezione della lotta per la vita, che doveva poi diventare uno dei cardini della sua dottrina dell' evoluzione della specie.

Quanto maggior luce e più feconda inspirazione non potrebbe esser talora offerta da quei primi e incompiuti abbozzi, accennati nel passato, che pur contengono in sè i germi di dottrine più compiutamente svolte o integralmente dimostrate in età posteriori, ma concepite dagli autori loro dopo lunghi e infruttuosi tentativi rivolti in altra parte e meditazioni tenaci, in cui all' arrovellarsi del pensiero non voleva rispondere la scoperta della soluzione più acconcia?

Ora, questa medesima utilità che a noi apparisce aver la storia della filosofia per i pensatori e gli scienziati, riscontriamo del pari esistere anche per gli studiosi più modesti, che non pretendono alla creazione, ma si contentano della conoscenza delle dottrine filosofiche e scientifiche dei loro tempi, per ritrovare in esse una risposta ai problemi che affaticano la coscienza

contemporanea. Non soltanto per gli scienziati di professione, ma anche per le persone colte la storia della filosofia costituisce un corredo indispensabile di cognizioni.

L' utilità sua potrebbe dimostrarsi con quegli stessi argomenti, che lo Stuart Mill ha così eloquentemente svolti in sostegno della libertà di pensiero e di discussione [1]. Il giudizio di un uomo, egli dice, merita fiducia solo se quest' uomo ha compreso che per conoscere a fondo un soggetto bisogna ascoltare ciò che ne posson dire persone di tutte le opinioni e studiare come esso venga lumeggiato dalle più diverse intelligenze: il continuo confronto di una opinione con le altre vale così a correggerla e completarla, e, lungi dal cagionare dubbi o esitazioni, è il solo fondamento stabile della fiducia.

È necessario, per una credenza razionale e salda, aver ascoltato quello, che la chiesa cattolica chiama l' *avvocato del diavolo*, o, come faceva Cicerone, aver studiato la causa dell' avversario con la stessa attenzione che la propria; altrimenti l' ignoranza delle ragioni contrarie e la conseguente incapacità di confutarle tolgono la conoscenza vera e propria della stessa dottrina che si professa, e la rendono un dogma morto e inefficace, anzi che una verità viva e vitale. In luogo di una concezione forte e di una credenza vivente e organica, non si avranno che frasi ritenute per abitudine, ma incapaci di suggerirci se non in minima parte l' effettivo contenuto e significato di idee che dovrebbero esprimere.

La logica negativa, cui si atteneva la dialettica di Socrate e, in parte, quella delle scuole medievali, e il

[1] *La libertà*, cap. II.

confronto e la discussione delle opinioni diverse, sono utili e necessarie non solo in quanto una determinata dottrina ha bisogno di provare la sua verità per essere accolta, o d' esser rigettata se falsa; ma, ciò che avviene più spesso, in quanto le opposte dottrine si dividono talora la verità. Lo spirito umano, dice lo Stuart Mill, è più spesso esclusivo che liberale; nelle rivoluzioni del pensiero una parte di verità s' oscura mentre un' altra viene in luce. Il progresso medesimo non fa per lo più che sostituire una verità parziale ed incompleta ad un' altra: e il miglioramento consiste semplicemente nell' essere il nuovo frammento di verità più necessario, meglio adatto al bisogno del momento, che quello cui si sostituisce.

Onde per le età posteriori la necessità di compiere l' ultimo momento di quella specie di processo dialettico, che l' Hegel vedeva in tutte le fasi della storia del pensiero, col fare la conciliazione dell' affermazione e negazione antecedenti. Ed ecco per questo la necessità di una esatta conoscenza storica; la quale d' altro canto, nel mostrarci il grado di validità di ogni ragione addotta pro o contro una determinata dottrina, non solo induce la equanimità di giudizio, la tolleranza e liberalità di spirito; ma facendo sentire il bisogno di fornire alle proprie convinzioni salde e stabili fondamenta, coopera altamente alla formazione di quelle intelligenze logiche e sode che, come dice il Mill, adornano il mondo dei pensatori, e di quella dirittura e franchezza di carattere, che sono elemento primo del progresso morale e civile.

* * *

Lo sviluppo dello spirito, diceva l' Hegel (¹), è un duro penoso lavoro contro sè stesso; e i momenti, che in questo sviluppo esso attraversa, e che nel corso del tempo la storia ci presenta successivamente, esistono anche simultaneamente nella sua attuale profondità, e si riproducono in egual serie nello svolgimento della vita individuale. « L' individuo deve anche percorrere, giusta il contenuto, » tutti i gradi di cultura dello spirito universale, ma come » forme già rifiutate dallo spirito, come passi di una strada » già compiuta. Così in rapporto alle conoscenze noi » troviamo quello, che affannava ne' primitivi tempi lo » spirito maturo degli uomini, depreziarsi in conoscenze, » esercizi ed anco giuochi di fanciulli, e riconoscersi nel » processo pedagogico quasi una storia dell' educazione » del mondo delineata a sfumo » (²).

Oggi questi concetti dell' Hegel sono ripresi e svolti dalla dottrina dell' evoluzione: la storia dei popoli e della loro cultura ci mostra il processo di formazione naturale del pensiero, e nello stato attuale noi riscontriamo il resultato ultimo, che nelle azioni reciproche han prodotto tutti gli elementi, che il corso dei secoli ha visto nascere, svolgersi ed operare. L' Hegel stabiliva, per questo sviluppo, una invariabile legge dialettica, della quale tutti i momenti riteneva coesistere nella attuale profondità dello spirito; oggi sulla determinazione delle leggi storiche e sulla loro stessa esistenza è viva la discussione (³), e, ad ogni modo,

(¹) *Filosofia della storia Introduzione*, § 3.

(²) *Fenomenologia dello scritto*, *Prefazione*, § 7. Cito dalla traduzione italiana di A. Novelli, Napoli, presso F. Rossi Romano, 1863.

(³) La bibliografia dell' argomento è oggi vastissima: io qui mi limito a ricordare, dopo l' HEGEL, lo ZELLER, il SIMMEL, il WUNDT, il LAMPRECHT e il DILTHEY in Germania, il DURKHEIM in Francia, e, in Italia, il CROCE, il GENTILE, il TROIANO e il SALVEMINI.

la coscienza contemporanea si ritiene contenere in sè gli effetti dell' azione di tutta la storia passata, piuttosto che il contenuto stesso dei suoi vari momenti. Ma si accoglie integralmente il concetto hegeliano che la evoluzione mentale dell' individuo riassuma in sè le fasi della evoluzione mentale della specie.

« È necessario », scriveva il Chiappelli (¹), riprendendo un pensiero magistralmente svolto dall' Ardigò (²), « che il » moto filosofico gradualmente progressivo nei secoli si » riproduca nella coscienza filosofica presente, come gli » organismi superiori riproducono nel loro svolgimento » embrionale, compendiata, l'evoluzione morfologica della » specie ». La idea della continuità fra i momenti successivi della storia, espressa dal Leibnitz nel detto che il presente è figlio del passato e padre dell' avvenire, e dal Pascal nel paragone fra la vita delle generazioni umane e quella di un uomo *qui subsiste toujours et apprend continuellement* (³), è nella teoria dell' evoluzione integrata con

(¹) *La cultura storica e il rinnovamento della filosofia*, in *Saggi e note critiche*, Bologna, 1895, p. 41.

(²) *Lo studio della storia della filosofia*, prelezione, in *Opere filosofiche*, vol. II.

(³) L' HEGEL espresse questa idea con grande eloquenza nella *Introduzione alle Letture di storia della filosofia*: « Gli atti del pen- » siero sembrano materia di storia passata ed esterna alla nostra » esistenza reale. Ma noi siamo ciò che siamo attraverso la storia e » in relazione con la nostra posizione in essa. Il possesso della » ragione cosciente che appartiene a noi del mondo presente non » crebbe soltanto dal suolo del presente: è un' eredità, risultato » del lavoro di tutte le passate generazioni umane. Come le arti » pratiche, i costumi, le istituzioni, son risultato del pensiero, delle » cure dei bisogni, delle miserie, dei disegni e delle loro attuazioni » che ci precedono nella storia, così nella scienza e nella filosofia » dobbiamo ciò che siamo alla sacra catena delle tradizioni che cor- » rono attraverso al passato. Questa tradizione non è semplice

l' altra della « corrispondenza tra le varie fasi attraverso
» alle quali passa successivamente l'intelligenza d' un sin-
» golo individuo nel corso del suo svolgimento, e i caratteri
» che presentano i successivi stadi di sviluppo di quella
» che si potrebbe chiamare l'intelligenza collettiva, rappre-
» sentata dallo stato delle varie scienze e dal livello
» generale della cultura in ogni data epoca del progresso
» umano » (1).

L' analogia del progresso il Vailati stabiliva sopra tutto in una maggior preponderanza delle *funzioni inibitorie* sugli spontanei impulsi della mente, e in una diversa fiducia nei vari criteri di accertamento e nei vari processi d' investigazione. E per questo rispetto, come abbiamo visto, la storia della filosofia è, al pari di quella delle scienze, una lezione efficacissima, impartita con quel metodo *euristico* che la pedagogia moderna ripone in onore (2).

Ma l' importanza, che ha la storia della filosofia, superiore alla storia delle scienze, vuol esser posta in rilievo. Perchè mentre l' una ci fornisce lezione di metodo e notizia dei progressi compiuti dall' uomo nella conoscenza

» archivio che conserva e trasmette tal quale ciò che ha ricevuto;
» ma fiumana che ingrossa avanzando dalle sorgenti. Lo spirito
» universale non resta stazionario, l' attività è la sua vita. Il corso
» della storia non ci mostra il Divenire di cose straniere a noi.
» ma di noi stessi e della nostra conoscenza » (pp. 2-4 dell' edizione inglese, vol. I: *Lectures on the History of Philosophy*, London. Kegan Paul etc. 1892).

(1) G. VAILATI: *Sull' importanza delle ricerche relative alla storia delle scienze*, 8-9.

(2) È una riproduzione, corretta secondo le esigenze pedagogiche, dell' idea che presiedeva al *sistema monitoriale* della scuola indiana di Madras o del LANCASTER, che l' OWEN aveva applicato, col nome di metodo *sperimentale*, nelle scuole di New Harmony.

dell' oggetto, l' altra contiene inoltre anche la storia della formazione dell'oggetto stesso, che è, come dice il Fouillée, « l' esprit réfléchissant sur sa nature, sur son principe et
» sur sa fin ».

In altre parole, mentre per le scienze la storia è qualcosa che non riguarda il loro oggetto, ma solo la conoscenza che l' uomo giunge a possederne, per la filosofia l' oggetto è in qualche modo identico a quello della sua storia, sì che questa non le resta estranea, ma ne forma parte integrante.

Ora qui sorge la domanda: nella formazione naturale del pensiero, che è frutto della storia, quale è la parte che spetta alla filosofia? La risposta a un tale quesito, col mostrarci la funzione che ha la filosofia nello sviluppo dell' umanità, deve segnare anche il valore e l' interesse storico, che presenta lo studio della successione dei sistemi.

L' Hegel, come abbiamo detto, faceva consistere lo sviluppo dello spirito umano in un penoso lavoro contro se stesso: dalla stessa profondità del suo essere lo spirito dovrebbe, spinto dalla sua dialettica, trarre gli elementi e la forza del suo progredire, avverando il passaggio dalla δύναμις alla ἐνέργεια (1). E, del pari, nella filosofia la dialettica delle idee produrrebbe la successione storica dei sistemi, sì che questa dovrebbe presentare in distinzione cronologica quei momenti, che la filosofia distingue come gradi dello sviluppo logico: in somma si avrebbe uno svolgi-

(1) Si vegga anche nella citata *Introduzione alla Storia della Filosofia* il capitolo sulla *Nozione di sviluppo* (pp. 20-23 dell' edizione inglese).

mento autonomo, una specie di partenogenesi della filosofia ([1]).

Questo concetto hegeliano ci richiama un paragone, fra lo sviluppo storico della filosofia e quello ordinario del nostro pensiero, considerato sotto il punto di vista psicologico, che ci conduce a conclusioni ben diverse da quelle dell' Hegel. Nel consueto discorso mentale la serie delle idee è, nella sua successione, collegata da vincoli di causalità; ma non si determina per puro sviluppo interno: nella serie associativa vengono continuamente a introdursi elementi esterni dati dall' azione dell' ambiente su di noi, dalle sensazioni esterne ed interne, dalle percezioni etc., che delle stesse serie associative determinano le modificazioni, le direzioni, gli sviluppi simultanei e successivi. Noi non sapremmo renderci ragione del corso del pensiero se ci attenessimo alle sole azioni esterne, ma non riusciremmo a spiegarlo neppure se ci limitassimo all' interna concatenazione associativa e logica. Questa non potrebbe neppure ini-

([1]) Alcune frasi dell' *Introduzione* citata potrebbero far supporre da parte dell' HEGEL la considerazione anche dell' influenza esercitata da elementi estranei allo sviluppo autonomo della filosofia. « L' attività intellettuale, dice quivi a un certo punto l' Hegel, suppone un » materiale già presente su cui operare, e che essa non aumenta solo » *per aggiunta di materia nuova*, ma completamente forma e tra- » sforma » (pag. 3). Ma questa materia nuova alla filosofia non deriva dall' esterno; come è detto poco più oltre, « dobbiam rappresentarci » la storia del mondo intellettuale come sorgente e producentesi » da sè » (4). La filosofia è l' acquisto della suicoscienza compiuto dallo spirito universale, e i momenti progressivi di tale acquisto sono generati l' uno dall' altro (54-55); nè con esso hanno a fare il soggetto finito e il fenomeno di cui s' occupano le scienze particolari e la storia comune (56-60). Nella filosofia si avvera il passaggio all' atto di ciò che era in potenza; ma la stessa potenza è per sua virtù interna generatrice dell' atto (20-23).

ziarsi se dall' esperienza e dalle relazioni col mondo esterno non le venisse il primo impulso al suo svolgimento: ma, continuando l' azione dell' ambiente ad esercitarsi ininterrottamente, dopo il primo impulso allo sviluppo succedono senza tregua mai impulsi nuovi a sviluppi ulteriori, a direzioni varie, ad aumenti di estensione e di complessità, che cooperano con la stessa energia causale interna del pensiero, e valgono a determinarne, in un intreccio di rapporti complicatissimo, il resultato finale.

E un fatto analogo noi riscontriamo nello svolgimento storico della filosofia, quando prendiamo a considerare i suoi rapporti interni ed esterni, cioè coi suoi precedenti e con tutti gli elementi di conoscenza e di attività pratica, che costituiscono la vita dell' individuo e della società. Se non che il paragone non risulta completo.

Il pensiero nostro, nei rapporti con l' ambiente, che gli fornisce per mezzo dell' esperienza gli elementi del suo sviluppo, è più tosto passivo che attivo, subisce più che non operi modificazioni. Esso, è vero, determina e dirige la nostra attività pratica; ma gli effetti di questa nell' ambiente naturale sono limitati assai, e quasi trascurabili: ben lontani quindi dall' esercitare una supremazia o un' azione paragonabile, per vastità ed intensità, a quella che l' ambiente esercita sopra di noi.

Ora invece la filosofia, nei suoi rapporti con tutti gli elementi di conoscenza e di attività pratica individuale e sociale, si può ben dire che renda in ragione di quel che riceve, che risponda cioè con un' efficacia direttiva non inferiore per l' estensione e il grado all' efficacia stimolativa che subisce.

Per i rapporti tra la filosofia e le scienze l'Ardigò [1] ha trovato un geniale confronto.

Come nell'organismo biologico ci sono funzioni periferiche, esercitate da una molteplicità di organi, e funzioni centrali, compiute dal sistema nervoso, così nell'organismo della conoscenza c'è tra le scienze particolari e la filosofia la stessa divisione di lavoro.

La filosofia è l'organo centrale: ma a quel modo che le eccitazioni centrifughe, che partono dall'asse cerebrospinale, presuppongono le centripete, che vengono dalla periferia, così dalle scienze particolari la filosofia attinge continuamente vigore ed impulso al progresso e alla rinnovazione dei suoi principî e concetti direttivi, determinando poi alla sua volta la direzione delle ricerche scientifiche, a somiglianza delle rotaie che guidano il cammino dei treni, e imprimendo loro il movimento, nella sua qualità di generatrice costante di problemi e di matrice delle scienze [2].

[1] Vedi *Lo studio della storia della filosofia* in vol. II delle *Opere filosofiche* (pagg. 444-453) e *Il compito della filosofia e la sua perennità*, in vol. IV, Padova, Draghi (pagg. 337-339).

[2] Esempi numerosi di questa funzione della filosofia potrebbero addursi, e furono in parte addotti dal Tocco, dal Chiappelli, dallo Zuccante e dal Fouillée negli scritti già più volte citati. Nè tale azione consiste soltanto nell'importanza, che ha per le scienze la critica della conoscenza e nella efficacia rinnovatrice, che può esercitare in esse la revisione filosofica dei concetti fondamentali da esse adoperati: nè in quel contributo che alle scienze, al loro nascimento e sviluppo è recato da filosofi come da Aristotele, con l'impulso dato nell'antichità al grande moto delle ricerche sperimentali; o da Cartesio, con la scoperta del fondamento della geometria analitica; o dal Leibnitz, con l'invenzione del calcolo integrale e differenziale; o dal Kant, con l'ipotesi cosmologica, che previene quella del Laplace, e via dicendo. Questi contributi, se bene recati da uomini, che facevano professione di filosofia, non avrebbero

Ora questo paragone può rinnovarsi ed estendersi dalle scienze a tutte le forme dell'attività intellettuale e pratica. Il concetto hegeliano, che nella filosofia ogni età acquisti la più chiara e precisa coscienza di sè medesima, è oggi assai diffuso e comunemente accolto: e poichè a costituire la coscienza di ogni periodo storico concorre una molteplicità di fattori, che abbraccia tutto quanto il dominio del pensiero e dell'azione, e l'intiera vita degli individui e delle collettività, ognuno di tali fattori ed elementi entra nel giuoco delle azioni periferiche, dalla cui risultante sorge poi la funzione centrale della filosofia.

con la filosofia che un rapporto affatto accidentale ed estrinseco, se non ritrovassero essi medesimi la loro origine in concetti e principî filosofici, che han determinato e diretto quelle ricerche, invenzioni ed applicazioni scientifiche. Così, ad es., il calcolo leibnitziano è creazione dovuta al concetto filosofico dell'infinito; e le ricerche psicologiche sulla genesi della nozione di spazio furono iniziate dal Berkeley in vista di un fine gnoseologico e metafisico; e molti studi di scienze naturali (fisiologia, paleontologia, etc.) ebbero il loro impulso da tesi materialiste od evoluzioniste; e indagini sulle affinità delle razze e dei linguaggi furono inspirate e promosse dal preconcetto filosofico religioso della monogenesi della specie umana, etc.

Per contro chi ignora gli impulsi che le scienze hanno impresso allo svolgimento della filosofia, e la necessità di modificazioni e revisioni, che hanno in essa fatto sentire, determinando l'abbandono di concetti antichi e l'introduzione di nuovi? Anche recentemente il Masci assai bene diceva che la verificazione della filosofia per parte della scienza è il complemento indispensabile della verificazione logica, cioè di quella che consiste nella dimostrazione della coerenza intrinseca dei sistemi. E ricordava i caratteristici esempi delle speculazioni matematiche sugli iperspazi e delle ricerche dell'ottica fisiologica e della psicofisica, che han determinato la revisione della dottrina kantiana sulle forme dell'intuizione; e del nuovo esame, che gli studi scientifici han reso indispensabile, per i concetti di numero, di continuo, di movimento, di infinito, di materia, di forza etc.; e dell'introduzione dell'idea di evoluzione dalla biologia, etc. Sul valore critico della scienza v. Tocco, *op. cit.*

La cultura artistica e letteraria [1] al pari della scientifica, il movimento delle idee religiose [2] al pari di quelle morali giuridiche e politiche, le condizioni materiali ed economiche al pari di quelle intellettuali; tutti, in somma, quegli elementi onde s'intesse, in un intreccio di relazioni complicatissimo, la vita sociale di ogni età, hanno la loro parte nella formazione e nello sviluppo degli ingegni e dei sistemi filosofici.

I filosofi, come diceva il Barzellotti, non sono quasi figure campate in aria e senza sfondo; ma risentono « l'opera impersonale dello spirito dei tempi e della » società e della coltura, che ad essi diede i motivi, le » forme, gli abiti mentali del loro pensiero, e che fu il » corpo della risonanza delle loro idee e delle loro » dottrine » [3].

Quindi senza la storia generale della cultura e della vita sociale non può intendersi la storia della filosofia.

---

(1) Valga qui, per tutti, uno dei più caratteristici esempi: l'umanesimo, che, movimento sopra tutto letterario in origine, diventa poi eminentemente filosofico, e si fa impulso al rinascimento degli studi speculativi.

(2) Dalla stessa critica delle forme esterne del culto la storia della chiesa ci dimostra come si operi il passaggio alla discussione dei principî; onde le numerose eresie, di che quella storia è ricca. Sull'efficacia assai grande, che ha esercitato sopra la filosofia il maggior movimento religioso dell'età moderna, la Riforma protestante, richiamava l'attenzione degli studiosi il BARZELLOTTI, al congresso storico del 1903. Ed è forse superfluo ricordare le filosofie orientali, il neoplatonismo alessandrino, la filosofia cristiana medievale, dove l'azione di idee religiose e mistiche è preponderante.

(3) *Relazione al congresso storico* del 1903, pag. 5. È il concetto, che ha guidato il GOMPERZ ed altri storici della filosofia, e che, dal suo speciale punto di vista, aveva espresso l'HEGEL: Ogni filosofia appartiene al suo tempo; l'individuo è l'espressione del suo popolo, del suo mondo; non ne può uscire più che dalla sua cute (*Introduz.* citata, 45). V. anche TOCCO, *op. cit.*

nello stesso modo che la funzione centrale non saprebbe spiegarsi da chi volesse isolarla dalle funzioni periferiche. Ma d'altro canto la storia della filosofia, per lo stesso rapporto, che abbiamo determinato, di funzioni centrali e periferiche, è importantissimo elemento della storia generale.

È questo pure, in parte, un concetto hegeliano, la cui suggestione s'è fatta risentire in molti, di quelli che hanno esaminato i rapporti tra la filosofia e la vita sociale, considerando solo l'efficacia direttrice della prima, senza il necessario temperamento dell'azione stimolatrice e determinante, compiuta dalla seconda [1]. Questo concetto, dell'idea che domina la storia dell'universo, lo Schopenhauer espresse nel paragone tra la filosofia e il *basso fondamentale* nella musica, che determina costantemente il tono, il carattere e l'andamento del tutto, sostenendo in conseguenza che non lo spirito del tempo determina la filosofia, bensì questa determina quello [2].

---

(1) Per esser più esatti, quelli, che attribuiscono alla filosofia la funzione direttiva della vita dei popoli, senza considerare l'azione che da questa vita medesima, nelle sue molteplici manifestazioni, ella subisce, travisano, anzi che riprodurre, un concetto hegeliano. L'HEGEL, a dire il vero, non ammetteva affatto la reciproca azione (*Introd.*, 50); ma considerava la filosofia e la vita sociale ed intellettuale in genere, di ogni tempo, come prodotto dello spirito, che ha elaborato ed esteso nell'intiero dominio della sua molteplice natura il principio del momento particolare d'autocoscienza, che ha raggiunto. La filosofia non è che una forma di questi molteplici aspetti dello spirito universale, per quanto sia la più alta, e come il fuoco centrale di tutte. Non è effetto nè causa delle altre, ma tutte seguono la via comune dello spirito del tempo (53-55).

(2) *Einleitung in die philosophie: Ueber das studium d. phil.*, ediz. Reclam, Leipzig, pag. 22-23.

Ma oggi, non ostante l'eccessiva preponderanza, che nello svolgimento dei fatti storici taluni attribuiscono alle idee filosofiche ([1]), l'affermazione dello Schopenhauer non troverebbe troppi fautori. Oggi lo spirito filosofico ha sentito tutta la necessità d'integrarsi con lo spirito storico, e di ricercare per le stesse idee speculative le condizioni sociali del loro sorgere e propagarsi. Così mentre, per un lato, la storia ha assunto di fronte alla filosofia quella piena importanza, che prima non era mai stata completamente messa in luce, la filosofia d'altro canto ha avuto il riconoscimento della sua reale importanza per la storia, della quale costituisce un fattore efficace ed attivo.

Storia generale e storia della filosofia han sentito il bisogno d'integrarsi a vicenda, per mostrare a noi, nelle azioni e nei rapporti vicendevoli, la formazione naturale della coscienza contemporanea.

([1]) Il Fouillée (p. V) ricorda, oltre ai metafisici tedeschi, il Comte e lo Stuart Mill; ed egli stesso dice che, dallo stato della speculazione d'una età, potrebbero dedursi le condizioni della vita sociale, civile e politica. Il Chiappelli, lo Zuccante e, con più evidente esagerazione, l'Alemanni (vedi ***note storico-critiche***) paiono attribuire, per es., al Fichte le giornate di Lipsia e al Gioberti la rivoluzione italiana.

NOTE STORICO-CRITICHE

1. **L'origine del problema: G. F. W. Hegel** — Ogni storico della filosofia ai giorni nostri sente la necessità di formarsi un concetto adeguato di quella disciplina, della quale vuol ricercare lo svolgimento a traverso ai tempi, e dei suoi rapporti con le altre; dell'importanza e dell'interesse, che l'oggetto dei suoi studi presenta sotto i due punti di vista teoretico e storico; e del miglior metodo, che può condurre ad esplicarne intiero il valore e la funzione.

Ma ugual chiarezza e precisione di concetti sulla filosofia e la sua storia, nei loro vicendevoli rapporti, non si può dire che presiedessero ai primi studi, che si sono rivolti alla ricostruzione, ora parziale ora completa, dello sviluppo storico del pensiero filosofico. Le questioni teoriche e metodologiche, del resto, generalmente non precedono ma seguono la costituzione effettiva dei vari rami del sapere e della indagine conoscitiva.

Non è quindi a meravigliare se in quella stessa *Historia critica philosophiae* (1766-67) di Joh. Jak. Brucker, la quale si considera come la vera genitrice della storia della filosofia, si riscontrino procedimenti affatto anti-

storici [1], e si ritrovino capitoli sulla filosofia antidiluviana, scitica ed etiopica, discussioni sulla perfetta filosofia di Adamo o sulla derivazione sua da altra, ancor precedente, sorta nel cielo empireo, per opera degli angeli o dei demoni, etc.

Pure, col formarsi di una più vigile coscienza della necessità di togliere dalla storia ogni parte fantastica, e coll'intensificarsi dello spirito critico applicato agli studi storici, non poteva tardare a sorgere, dallo stesso perfezionarsi del metodo, la discussione teorica intorno al valore ed al fine della storia della filosofia. Al Brucker mancava, tra l'altro, anche una convinzione, che a traverso al processo storico s'avverasse un progresso effettivo: l'idea del progresso anima invece i due più notevoli, fra i suoi immediati successori, che sono il Tiedemann e il Tennemann.

In entrambi per altro, accanto al perfezionamento che essi segnano in confronto del Brucker, si riscontra un difetto analogo: di considerare lo svolgimento del pensiero filosofico da un loro punto di vista speciale ed esclusivo, che è la filosofia del Locke, modificata dall'influenza del Leibnitz e del Wolff per il Tiedemann [2], quella del Kant per il Tennemann [3]. Cosicchè applicando il sistema preferito come misura a tutti gli altri, essi son condotti a negare ogni importanza o ad attribuire carat-

(1) L'Hegel, che dà del Brucker un giudizio molto sommario, non trova in esso che la negazione del procedimento storico (*Introd. alla St. della fil.*, vol. I, pag. 112 dell'ediz. inglese); ma accanto ai difetti l'età nostra ha riconosciuto anche i molti pregi dell'opera di lui.

(2) *Geist der speculativen philosopie.* Marburg, 1791-1797.

(3) *Geschichte der philosophie.* Leipzig, 1798-1819.

tere fantastico a tutto ciò, che non rientra nei quadri della filosofia prescelta.

Quindi un contrasto fra le loro esposizioni, di cui ciascuna dal proprio punto di vista esalta o deprime ciò che è in armonia o in opposizione con l'autore assunto quasi pietra di paragone. E le diversità delle due esposizioni fan quasi apparire due diversi svolgimenti storici della filosofia: e mentre entrambe assumono a principio fondamentale l'idea del progresso, profondamente discordano nella valutazione di quei sistemi, nella cui successione il progresso dovrebbe verificarsi.

Cosicchè molti problemi sorgevano: qual valore abbia per la filosofia la sua storia: come debbano considerarsi i contrasti, che essa nel suo svolgimento ci dimostra fra gli opposti sistemi: qual significato assuma in essa e come si verifichi e in che consista la legge del progresso, etc. Questi problemi ed altri vengono per la prima volta nettamente posti, e risolti in armonia col suo idealismo assoluto, da G. F. W. Hegel, dalla cui teoria ebbe il primo e più fecondo impulso la discussione del còmpito e valore della storia della filosofia.

L'esempio dei suoi predecessori gli dimostrava che « la storia di un soggetto è necessariamente connessa » con l'idea che ci siamo formata di esso »: ma che di fronte alle altre scienze la filosofia ha questa caratteristica speciale o, se vogliamo, questo svantaggio, che i più svariati punti di vista son dati come esplicazioni del suo concetto [1]. Per altro la richiesta che lo storico

(1) *Prefazione* alle *Letture di storia della filos.*, ediz. ingl., vol. I, XV-XVI.

della filosofia non abbia un sistema, nè ponga niente di proprio nella esposizione, per serbarsi imparziale, non incontra l'approvazione dell'Hegel; la prima domanda che si affaccia, egli dice, è questa: che cosa è il fatto filosofico, di cui questa storia deve occuparsi, e in che sta la sua differenza dagli altri [1]. Così in fondo egli non si distacca dal punto di vista dei suoi predecessori, i quali giudicavano le varie manifestazioni del pensiero passato appartenere o no alla filosofia, secondo che fossero o no in accordo col sistema, che avevan preso a loro guida.

Quindi a lui pure doveva presentarsi il contrasto: « da » una parte la storia è incerta, se non stabilisce prima » la nozione del soggetto suo; dall'altra, fissata questa, » la diversità delle molteplici concezioni le attira il bia- » simo d'unilateralità ». Ma l'Hegel trova la via d'uscita da tale opposizione nel contenuto stesso del suo sistema, il quale così riceve a suo parere una conferma della sua verità: tra le varie nozioni della filosofia la sola vera sarà quella che ci pone in grado di comprendere tutti i sistemi, di quanti hanno cooperato alla conoscenza della filosofia [2]: vale a dire la nozione data dal sistema hegeliano, nel quale tutte le opposizioni ritrovano la naturale e necessaria collocazione, funzione e conciliazione loro. Così comincia ad apparire lo stretto collegamento del concetto della storia con quello della scienza filosofica, e la dipendenza dell'una dall'altra.

La teoria svolta dall'Hegel intorno alla storia della filosofia è una immediata conseguenza della dottrina

[1] *Introduz. citata*: *Metodo*, pagg. 115-116.
[2] *Prefazione*, XVI-XVII.

generale sua, e si ricollega sopra tutto con alcuni punti fondamentali di essa ampiamente sviluppati nella *Logica*, nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Filosofia della storia*, dei quali è quindi opportuno dare i tratti essenziali.

La storia della filosofia non è che una parte della storia dello spirito umano e del suo sviluppo nel tempo: ma, com'è detto nella *Introduzione* alla *Filosofia della storia* [1], « la storia dell'Universo è la rappresentazione » del processo divino assoluto dello spirito nella sua più » alta fisionomia; la rappresentazione di quella serie di » gradi, onde lo spirito raggiunge la sua verità, la » coscienza di sè su sè stesso »; e di questo processo universale è parte la vita di ogni singola nazione: « lo » stesso spirito determinato del popolo non è che un » individuo nel corso della storia del mondo ». In questo svolgimento e trapasso per una serie ininterrotta di gradi, nulla si distrugge; ed ogni momento comprende in sè tutti gli antecedenti da cui risulta e che pur sembrano scomparsi, quasi sopraffatti e cancellati dal sopravvenire dei successivi: « Lo spirito è immortale, nulla è passato » e non passa mai, bensì essenzialmente è adesso. La » vita del presente spirito è una serie di gradini, i quali » da un lato stanno l'uno accanto all'altro, e solo » dall'altro lato sembrano passati. I momenti, che lo » spirito pare avesse dietro di sè, egli li ha anche nella » sua attuale profondità » [2].

E il processo dello spirito universale si rinnova in ogni spirito individuale come in riassunto; ogni individuo deve ripercorrere nella sua vita la strada battuta

[1] Traduz. di A. Novelli, Napoli, Rossi Romano, 1864, § 2, c.
[2] *Ivi*, § 3.

della filosofia non abbia un sistema, nè ponga niente di proprio nella esposizione, per serbarsi imparziale, non incontra l'approvazione dell'Hegel; la prima domanda che si affaccia, egli dice, è questa: che cosa è il fatto filosofico, di cui questa storia deve occuparsi, e in che sta la sua differenza dagli altri [1]. Così in fondo egli non si distacca dal punto di vista dei suoi predecessori, i quali giudicavano le varie manifestazioni del pensiero passato appartenere o no alla filosofia, secondo che fossero o no in accordo col sistema, che avevan preso a loro guida.

Quindi a lui pure doveva presentarsi il contrasto: « da » una parte la storia è incerta, se non stabilisce prima » la nozione del soggetto suo; dall'altra, fissata questa, » la diversità delle molteplici concezioni le attira il biasimo d'unilateralità ». Ma l'Hegel trova la via d'uscita da tale opposizione nel contenuto stesso del suo sistema, il quale così riceve a suo parere una conferma della sua verità: tra le varie nozioni della filosofia la sola vera sarà quella che ci pone in grado di comprendere tutti i sistemi, di quanti hanno cooperato alla conoscenza della filosofia [2]: vale a dire la nozione data dal sistema hegeliano, nel quale tutte le opposizioni ritrovano la naturale e necessaria collocazione, funzione e conciliazione loro. Così comincia ad apparire lo stretto collegamento del concetto della storia con quello della scienza filosofica, e la dipendenza dell'una dall'altra.

La teoria svolta dall'Hegel intorno alla storia della filosofia è una immediata conseguenza della dottrina

[1] *Introduz. citata*: *Metodo*, pagg. 115-116.
[2] *Prefazione*, XVI-XVII.

generale sua, e si ricollega sopra tutto con alcuni punti fondamentali di essa ampiamente sviluppati nella *Logica*, nella *Fenomenologia dello spirito* e nella *Filosofia della storia*, dei quali è quindi opportuno dare i tratti essenziali.

La storia della filosofia non è che una parte della storia dello spirito umano e del suo sviluppo nel tempo: ma, com'è detto nella *Introduzione* alla *Filosofia della storia* [1], « la storia dell'Universo è la rappresentazione » del processo divino assoluto dello spirito nella sua più » alta fisionomia; la rappresentazione di quella serie di » gradi, onde lo spirito raggiunge la sua verità, la » coscienza di sè su sè stesso »; e di questo processo universale è parte la vita di ogni singola nazione: « lo » stesso spirito determinato del popolo non è che un » individuo nel corso della storia del mondo ». In questo svolgimento e trapasso per una serie ininterrotta di gradi, nulla si distrugge; ed ogni momento comprende in sè tutti gli antecedenti da cui risulta e che pur sembrano scomparsi, quasi sopraffatti e cancellati dal sopravvenire dei successivi: « Lo spirito è immortale, nulla è passato » e non passa mai, bensì essenzialmente è adesso. La » vita del presente spirito è una serie di gradini, i quali » da un lato stanno l'uno accanto all'altro, e solo » dall'altro lato sembrano passati. I momenti, che lo » spirito pare avesse dietro di sè, egli li ha anche nella » sua attuale profondità » [2].

E il processo dello spirito universale si rinnova in ogni spirito individuale come in riassunto; ogni individuo deve ripercorrere nella sua vita la strada battuta

[1] Traduz. di A. Novelli, Napoli, Rossi Romano, 1864, § 2, c.
[2] *Ivi*, § 3.

dallo spirito universale nel corso dei secoli, sì che il processo pedagogico è quasi una ricapitolazione della storia dell'educazione del mondo (1).

L'applicazione di questi principî alla filosofia ne darà quindi anche il concetto della storia di essa. « La filosofia considera la determinazione essenziale: suo ele-» mento è il reale che pone sè stesso e vive in sè, » l'essere determinato nella sua nozione. È il processo » che genera e percorre i suoi momenti, e questo intiero » movimento fa il positivo e la sua verità, che racchiude » in sè del pari il negativo » (2). Ma come, nello svolgimento generale dello spirito, ogni momento storico deve in sè comprendere tutti gli antecedenti, così nello sviluppo del pensiero filosofico ogni fase dovrà essere il risultato delle precedenti, e contenerle nelle sue radici: « La filosofia comprende la diversità dei sistemi filosofici » non altrimenti, che qual progressivo sviluppo della » verità, e nella diversità vede la contradizione »: in essa avviene come nella pianta, in cui la gemma è negata dal fiore e questo dal frutto, che son tutti momenti dell'unità organica, dalla cui necessità deriva la vita dell'intiero (3).

Il passato dunque non è per l'Hegel estraneo al presente: ne è anzi la forza produttrice e vive continuamente in esso; ciò che ha prodotto ogni generazione nella sua attività intellettuale è un capitale mobile inalienabile, cui tutte le generazioni successive hanno aggiunto i loro risparmi: ricever questa eredità è entrarne

(1) *Fenomenologia dello spirito*. trad. Novelli, 1863 *Prefazione*. § 7.
(2) *Fenom. dello spir., prefaz.*, § 12.
(3) *Ivi*. § 1.

in uso, poichè essa costituisce l'anima di ogni generazione, che appare nel corso della storia. Così che ogni filosofia può sorger solo in relazione con le precedenti, e lo studio della storia della filosofia è introduzione alla filosofia stessa, come storia del pensiero, che si cerca e si trova nel produrre sè stesso (1).

Ma qui all' Hegel si fa innanzi una domanda: il pensiero, di che egli parla, è in sè e per sè eterno, vero e necessario; come dunque è capace di cangiamento e può avere una storia? Il soggetto della storia della filosofia sembra quindi contenere un'interna contradizione; il vero eterno non ha storia e se v'è una storia o successione di forme passate di conoscenza, non può in esse trovarsi il vero immortale. Questa contradizione, si noti, non riguarda la storia esterna, che la filosofia ha, al pari delle altre scienze e della religione, ma la storia interna, del suo contenuto. Nella religione, dice l'Hegel, troviamo immobilità di contenuto: alle deviazioni dal vero succede la purificazione dei principî e il ritorno alla primitiva semplicità; nelle scienze la maggior parte delle vicende storiche comprende acquisti stabili di verità; progressi per aggiunte; ma nella filosofia la storia non mostra nè immobilità di contenuto semplice e completo, nè progresso di pacifiche aggiunte, sì bene sembra presentare una successione di cangiamenti nel tutto, non congiunti da un fine comune (2).

A questa apparenza rispondono le idee comuni sulla storia della filosofia, che la considerano esposizione di un cumulo di opinioni sorte e manifestatesi nel tempo

(1) *Introduz. alla st. della fil.*, 2-5.
(2) *Introd.*, pagg. 5-6 e 8-10 (*Nozione della storia della filosofia*).

o, peggio, mostra di follie e di errori. I sistemi sarebbero così morta materia storica, estranea al nostro pensiero: il loro studio vana erudizione letteraria o tutt' al più stimolo a trarre dalle altre un' opinione nuova. E tale concezione è condivisa persino da storici della filosofia, che così dimostrano il loro difetto di educazione filosofica [1]. Altri poi dal contrasto di tante filosofie traggono una conclusione scettica, anzi che la semplice necessità di esitare prima di pronunciarsi [2]: ma l'astensione non può contentare che i morti: l'organismo e il pensiero viventi senton fame, se sono a digiuno.

La confutazione di queste concezioni comuni è per l' Hegel in ciò che la verità di una filosofia non produce senz' altro la pura falsità delle altre: nelle loro diversità tutte hanno a comune il carattere di esser filosofie: e ciò che possa esser colto solo da *una* filosofia, quale che ella sia, è colto da *la* filosofia. Nelle forme particolari l'universale trova la sua attualità: chi non l' avverta fa come l' infermo, cui il medico ha ordinato di mangiar frutta e che rifiuta ciliege, susine e uva perchè son ciliege, susine, uva e non frutta [3]. La diversità dei sistemi è per l' Hegel la condizione dell' esistenza della filosofia: perchè essa non è lotta di guerrieri, il cui unico risultato è lo sforzo dei combattenti, nè serie di pensieri sorti qua e là a caso: ma presenta invece nella successione dei

---

(1) *Ivi: Idee comuni sulla storia della filosofia, a: cumulo di opinioni*, 11-15.

(2) *Ivi, b: prove della futilità della conosc. filos. tratte dalla storia della fil. stessa*, 15-17.

(3) *Ivi, c: Osservaz. esplicat. sulla diversità nelle filosofie*, 18. Il paragone si trova già nella *Logica*, § 13.

suoi momenti una connessione reale e razionale, che la identifica con la filosofia stessa.

Per intendere come ciò sia bisogna richiamarsi i due principi hegeliani dello *sviluppo* e del *concreto*. Lo sviluppo è il passaggio dalla potenza all' atto, dalla δύναμις alla ἐνέργεια, in cui l' implicito domina esso medesimo il processo, per il quale diviene oggettivo [1]. Ora tutta la storia dell' universo è il processo della lotta dello spirito per conoscer sè stesso, farsi oggettivo a sè stesso, essere per sè e unirsi con sè medesimo raggiungendo la sua libertà: nel far ciò lo spirito congiunge in sè le opposte determinazioni e per ciò è concreto [2]. Ma per divenire oggetto a sè stesso egli si cerca nell' esteriorità, della quale è forma il tempo: quindi la possibilità di uno sviluppo nel tempo e di una storia.

L' idea nel suo sviluppo è un sistema organico di momenti, un progresso che rende determinato ciò che era indeterminato; ma tutte le parti sono emanate da lei stessa, che è come una luce, la quale in tutta la sua espansione non esce da sè, ma in sè resta presente e immanente, costituendo la sua libertà nel sistema della sua necessità intrinseca [3]. La filosofia, che è l' apprendimento di questo sviluppo, è quindi un sistema in sviluppo come la sua storia; la successione dei sistemi nel tempo (spogliati della forma esteriore e delle relazioni particolari) è simile a quella dei gradi di sviluppo logico dell' idea.

---

(1) Su questo principio di sviluppo (o idea di progresso) vedi anche Renouvier nella *Critique philos.* del gennaio 1881 e Flint: *La philos. de l' hist. en Allemagne.*

(2) *Introd. cit., Osservaz. esplicat. sulla defin. della storia della fil.: La noz. di svil. e di concr.*, 20-27.

(3) *Ivi, La filos. come apprendim. dello svil. del concr.*, 27-28.

Di modo che la molteplicità delle filosofie non è molteplicità stazionaria di elementi esclusivi; ma è determinazione di momenti, dalla cui opposizione sorge l'unità, principio a sua volta di ulteriore sviluppo; è la ricchezza delle forme dello spirito universale, di cui ognuna viene alla coscienza in un popolo o in una razza particolare, nella storia del mondo (1).

E così lo studio della storia della filosofia è lo studio della filosofia stessa, pur che venga compiuto alla luce della nozione (2).

Di fatti nel pensiero i primi momenti sono astratti e poveri di determinazioni, il più concreto e ricco vien dopo, e così nelle antiche filosofie troviamo l'astrazione di poche generalità e la mancanza di quelle determinazioni che derivano da più profonda coscienza: la filosofia più moderna e nuova è invece la più sviluppata e ricca, dovendo conservare ciò che sembra passato ed esser quasi uno specchio di tutta la storia. Questo fatto non costituisce nè un vanto della filosofia contemporanea nè un biasimo dell' antica, perchè è nella natura di ogni processo; e non ci autorizza ad attribuire a vecchi sistemi le determinazioni che in essi erano implicite.

Come nello sviluppo logico, così in quello storico ogni momento ha il suo posto ove trova il suo valore e significato suo; non ne può uscire più che non possa un individuo uscire dalla sua cute. Per ciò non dobbiamo attenderci da sistemi antichi la soddisfazione di problemi che (come la natura della libertà, i limiti della conoscenza, l' opposizione fra soggettivo ed oggettivo) son prodotti

---

(1) *Ivi. Lo sviluppo nel tempo delle varie filosofie*, 32-36.

(2) *Ivi. Resultati ottenuti riguardo alla nozione della storia della fil.*, 29-32. Vedi anche *Logica*, §. 13.

dello sviluppo della coscienza contemporanea: le filosofie passate non possono corrispondere alle esigenze dello spirito giunto a vita più sostanziale e a più profonda nozione di sè; il ritorno ad esse è reversione non naturale, come di uomo che volesse tornare alla fanciullezza, o di popolo civile che si pretendesse ricondurre a vita selvaggia (1).

L' ordine progressivo dei sistemi è razionale e determinato *a priori* dalla dialettica interna delle forme dell' Idea; ogni filosofia è sempre stata ed è sempre necessaria; e le successive, se, da una parte, rifiutano ad ognuna delle precedenti il carattere di assoluta e definitiva, ne mantengono per altro il principio come elemento del tutto. Quel principio, inteso come spiegazione definitiva e completa dell' universo, non soddisfa più le esigenze della coscienza moderna; ma non è morta materia storica, sì bene, come elemento del vero, è tanto vivo, quanto al tempo della sua produzione (2).

Come pensiero e concezione dello spirito di un tempo particolare, la filosofia è dunque *a priori*; ma è anche un risultato. Ella sorge quando s' è formato un abisso tra il conato e la realtà esterna, e le antiche forme della religione e della vita morale non soddisfan più; quando lo spirito si rifugia nel pensiero per crearvisi un regno in opposizione al mondo dell' attualità. La filosofia è la riconciliazione seguente a questa distruzione del mondo reale, che il pensiero ha cominciato; ma come attività libera, e non di sforzo, richiede che sia scomparsa

---

(1) *Ivi. Ulteriore paragone fra la storia della fil. e la fil. stessa*. 40-49. Vedi anche *Logica* (prima parte, 86, osserv. seconda).

(2) *Ivi: Applicaz. del predetto alla trattazione della filosofia*. 36-39.

l' urgenza delle necessità della vita e l' intelletto sia fortificato ed elevato sopra le passioni ([1]).

Così in certa guisa la filosofia è figlia della comodità e della libertà: e qui appare la connessione che la collega con le condizioni storiche. La filosofia richiede il Pensiero libero: ma libertà di pensiero e libertà politica sono associate e sorelle. La libertà dello Spirito, necessaria a cogliere l' Idea dell' Assoluto, si ha solo nel volere universale (quando cioè lo spirito individuale coglie il suo Essere universale): ora, ad esempio, dell'Oriente è caratteristico il volere finito e il dispotismo, sì che esso è per l' Hegel escluso dalla storia della filosofia, che soltanto ha il suo inizio in Grecia, nello sviluppo della libertà.

Ma tale collegamento con le condizioni storiche non significa per l' Hegel azione di queste sulla filosofia, quasi che le une e l' altra fossero lati indipendenti della vita di un popolo, che potessero fra loro avere una parentela esterna. Nell' Oriente dispotismo e impossibilità della filosofia derivano ambedue dal fatto che lo Spirito non s' è affrancato dalla Natura; ma è ancora nel primo momento dell' unità antecedente alla separazione; là dove in Grecia sorge la libertà dell' autocoscienza, e lo Spirito individuale coglie il suo Essere universale ([2]).

Così parimenti tutto lo svolgersi della filosofia, il presentarsi successivo dei vari sistemi è, sì, in relazione

([1]) *Ivi: Il lato storico di questa connessione: condizioni esterne e storiche della Filosofia - il principio nella storia di una necessità intellettuale per la Filosofia*, 50-53.

([2]) *Ivi: Principio della Filosofia e della sua storia: la libertà del pensiero come prima condizione - Separazione dell' Oriente e sua filosofia - Principio della Filosofia in Grecia*, 94-100: *Il lato storico di questa connessione*, 50.

con le istituzioni e la forma di governo contemporaneo, con la moralità, il costume e la vita sociale, lo sviluppo delle arti e delle scienze e la religione. Ma questa relazione non è di dipendenza o di figliazione, sì bene di colleganza e fratellanza: la filosofia come la vita sociale sono forme dei molteplici aspetti che lo Spirito va elaborando nei vari campi del suo dominio. Nè la storia politica e religiosa son cause della filosofia, nè essa è principio della loro esistenza: ognuna segue la via comune, lo spirito del tempo: e la filosofia ne è solo il fiore più alto, lo spirito del tempo come spirito presente in sè ([1]); sì che in essa, al contrario della storia politica, non è l' individualità il soggetto delle azioni, ma il pensiero libero e universale dell' uomo come uomo, privo di caratteristiche particolari ([2]).

Nella filosofia l' Hegel distingue due epoche, l' antica o greca, in cui la libertà è ristretta a pochi, e la moderna o germanica, in cui ogni uomo è libero come uomo; son trascurabili i Romani, come imitatori dei Greci, e le altre nazioni moderne, che solo dai Germani han ricevuto una nuova forma.

Nel primo periodo lo sviluppo dello Spirito è un semplice processo di determinazioni immediate e quindi astratte: un secondo momento è dato dal cogliere nella unità concreta, ideale e soggettiva, queste determinazioni (Anassagora e Socrate): un terzo momento si ha quando questa totalità vien posta in ognuna, delle determinazioni separate che le appartengono, sollevata a totalità: cioè i due momenti, implicitamente identici,

([1]) *Ivi, la filosofia come pensiero del suo tempo*, 53-55.

([2]) *Ivi*, 2.

della totalità, son posti come indipendenti e come sistemi antagonistici di filosofia: l'universale o Spirito nello Stoicismo, l'individuale o Natura nell'Epicureismo.

Il quarto momento è dato dalla sintesi di questa opposizione, che è negativa nello scetticismo, positiva (e quindi più alta) nella filosofia alessandrina, che nella unità dell'Idea congiunge queste differenze come totalità, creando un regno di Pensiero ideale. Di qui, nella Cristianità, l'esistenza di due totalità, non più esterne fra loro, ma chiaramente entrambe richieste dalle relazioni reciproche; due Idee, l'Idea soggettiva come conoscenza e l'Idea sostanziale concreta, e l'opposizione fra Natura e Spirito.

La mèta finale è il pensare l'Assoluto come Spirito, come l'Universale, in cui quelle totalità sono una soltanto, non solo implicitamente, ma esplicitamente identiche; e questa mèta è raggiunta nel sistema dell'Hegel, col quale egli chiude il ciclo dei momenti storici della filosofia [1].

Questi momenti, nella riproduzione che devon darci, secondo l'Hegel, di tutti i gradi dello sviluppo dell'Idea logica, devono esser governati dalla stessa legge dialettica, che è il *perpetuum mobile* di quella.

Ogni idea non è solo se stessa (momento astratto), ma anche la sua opposta (momento dialettico) e l'unità di entrambe (momento speculativo o positivamente razionale); questa terza idea deve alla sua volta distruggere se stessa e condurre poi alla unità degli opposti, fin che si sieno trovate tutte le leggi del pensiero, l'universo, la natura, l'uomo, in breve tutto ciò che esiste e viene pensato [1].

[1] *Ivi: Divisioni della storia della filosofia*, 101-110.

Il punto di partenza è l'*Essere*, che l'Hegel ritrova storicamente nella filosofia di Parmenide (l'Essere solo è, ed il nulla è nulla): dalla cui opposizione al *nulla* sorge il *Fieri* (divenire di Eraclito); seguon poi l'*essere determinato* e l'*essere per sè* (atomistica), la *quantità* (Pitagora), e via dicendo. Ma in questa affermazione della corrispondenza fra lo sviluppo storico e lo sviluppo dialettico, l'Hegel si trova pur costretto a porre qualche limitazione. Nella *Logica* (§ 13) egli dice che l'ultima filosofia, *se è filosofia*, dev'esser la più estesa, ricca e completa, e contener le precedenti; quasi a prevenire la possibile obiezione che molti sistemi son peggioramento dei precedenti, con la risposta che, in quanto inferiori, non sono filosofici. Più oltre (§ 86) la restrizione è ripetuta: ogni filosofia che *ne meritò il nome*, ha per suo contenuto l'Idea, e deve per ciò rispondere storicamente ad un momento del suo sviluppo dialettico. E così alla storia della filosofia sarebbe dato il còmpito non solo di mostrare l'esatta corrispondenza dei due sviluppi, ma anche di spiegare « come lo sviluppo del contenuto » in parte si accordi ed *in parte si allontani* dallo svi- » luppo della pura Idea logica ». La spiegazione, date le premesse, dovrebbe verosimilmente consistere, secondo l'Hegel, nel dimostrare che tutta la parte, che è disforme dallo sviluppo della pura Idea logica, non è filosofia.

Ma le difficoltà sono ben maggiori. Anzitutto sarebbe troppo comodo sistema sbarazzarsi d'ogni difficoltà col

[1] STAHL: *Storia della filosofia del diritto*, trad. Conforti, Torino, Favale, 1853, pp. 462-465.

dire che le parti ostacolanti sono inutile ingombro non filosofico; ma, ciò che più importa, sbarazzato il terreno d'ogni ciarpame, dovrebbe risultare nella sua purezza e limpida integrità l'affermato parallelismo di sviluppo. La successione storica dovrebbe riprodurre la dipendenza dialettica in modo, che la cronologia non fosse mai contraria alla logica, e che tutti i momenti dialettici fossero rappresentati senza interruzioni o salti o inversioni o ritorni a punti già oltrepassati. E qui l'Hegel non sa trarsi d'imbarazzo senza forzar la storia.

Così Parmenide dovrebbe segnare il primo sorgere della filosofia, e a lui (pur concedendo che egli rappresenti a un tempo l'essere e il nulla, che sono logicamente due momenti diversi) dovrebbero cronologicamente seguire Eraclito (il fieri) e subito dopo gli atomisti (essere per sè), senza che il momento dell'essere determinato abbia un suo rappresentante storico. E Pitagora, la cui filosofia corrisponde al momento della quantità, dovrebbe, secondo l'osservazione dello Schwegler [1], venir dopo eleati, eraclitei ed atomisti.

E prescindendo da tutte queste minute osservazioni, assai più importante è notare quali condizioni sian richieste perchè l'affermato parallelismo possa rintracciarsi. Un sistema è sempre complesso; per limitato e schematico che esso sia, non ci offre una semplice e pura idea, ma una molteplicità di principi, dei quali il fondamentale assume il suo significato soltanto nello sviluppo che riceve per parte degli altri. Ora per l'Hegel, come s'è visto, la nozione della filosofia è necessaria allo storico

---

[1] *Geschichte der Philosophie in Umriss, ein Leitfaden zur Uebersicht.* Stuttgart, 1848.

per compiere la selezione dei fatti filosofici dagli altri, che vanno esclusi dalla storia della filosofia, per conoscere il contenuto delle forme storiche e per cogliere la corrispondenza fra lo sviluppo empirico e il logico [1]. Ciò adunque che non rientra nello schema dello sviluppo logico è così escluso come non filosofico; e poichè quello sviluppo si compie attraverso a pure idee, ogni sistema deve subire una riduzione a una sola idea astratta, che rappresenti un momento del processo logico.

I sistemi storici quindi, dice l'Hegel, vanno « spogliati » della forma esteriore, e relazioni particolari e simili » (p. 30); in essi « dobbiamo limitarci alla considerazione » del principio »; e sebbene ammetta anche l'apprendimento della intiera teoria, egli non vuole che di questa si accolga se non il principio, distaccato da tutto lo svolgimento sistematico, che dichiara falso appunto perchè sistematico, cioè rivolto a dare una spiegazione generale dell'universo.

Ora ciò non è certamente in accordo con la necessità, che l'Hegel stesso afferma, di « porre l'opera su una base storica » (p. 13). Le idee madri di ogni sistema storico hanno la loro significazione reale soltanto nel sistema che animano; divelte da quello noi possiamo loro attribuire anche un valore ben diverso dalle intenzioni dell'autore. E all'Hegel quindi avviene di imporre a queste idee un significato *hegeliano*, che esse non avean certo per gli autori dei sistemi.

Ciò è del resto anche in rapporto con la concezione hegeliana delle relazioni fra la filosofia e la storia politica, scientifica e religiosa.

---

[1] *Introd. cit.*, 30-31.

La determinazione adeguata della nozione di filosofia vuol esser rivolta, secondo l'Hegel, a dedurne ciò che dell'infinito materiale e dei multiformi aspetti della cultura intellettuale delle nazioni va *escluso* dalla storia della filosofia (p. 7). Egli considera, è vero, il collegamento fra condizioni storiche e filosofia del tempo come assai intimo: ma esclude ogni reciproca azione: di modo che nè la considerazione delle condizioni sociali verrebbe a trovare affatto posto nella storia del pensiero filosofico, nè questa potrebbe legittimamente considerarsi elemento della storia civile e politica.

Più esclusivo ancora è l'Hegel riguardo alle correnti generali di pensiero che dominano le masse popolari in ogni età e ne costituiscono il carattere intellettuale (filosofia popolare), riguardo alle scienze (tra le quali egli considera le morali più che non le naturali) e alla religione. La filosofia popolare ha le sue sorgenti nel sentimento (pp. 92-94), le scienze han per soggetto il finito e il fenomeno (pp. 56-59), la religione rappresenta il suo oggetto nel culto o nei miti con un atto del sentimento e della coscienza rappresentativa (pp. 61-90); quindi non hanno a che fare con la filosofia vera e con la sua storia.

Pure, per ciò che concerne la religione, non sfugge all'Hegel stesso un rapporto con la filosofia che è di reciproca azione e rende la considerazione dell'una indispensabile a comprendere lo svolgimento storico dell'altra. Questo rapporto non sta soltanto nel parallelismo dei tre periodi, che l'Hegel stabilisce tra filosofia e religione (annientamento del finito di fronte all'infinito in Oriente, assorbimento dell'infinito nel finito in Grecia, sintesi di ambedue nel cristianesimo): ma in ciò che la opposizione fra queste due forme dello spirito non è solo data dal

ragionamento, ma anche dalla storia (p. 65). Se il ragionamento ci mostra che la filosofia si oppone alla religione in quanto concepisce in forma di pensiero e razionalmente ciò che l'altra rappresenta nel culto con un atto del sentimento e della coscienza rappresentativa, e che inoltre la filosofia unisce i due momenti (della devozione e della coscienza sviluppata, quando il contenuto diventa oggetto) della coscienza religiosa nell'unità del pensiero filosofico (p. 76); la storia dal suo canto ci mostra che la filosofia è sorta in contrasto con la religione e che questa l'ha combattuta. Il pensiero prima vien fuori con la religione, dice l'Hegel; poi si rafforza, si conduce ostilmente alla prima forma e non vi si riconosce; e infine vi si riconosce conciliandosi con essa. Ciò tanto nella filosofia greca quanto nella cristiana (pagine 71-81).

Cosicchè non si intende più come possa la storia della religione esser estranea alla storia della filosofia; nè come l'Hegel possa spingerne il ripudio sino al punto di dire che « la filosofia che troviamo nella religione non ci riguarda », e che gli stessi pensieri speculativi profondi che egli riconosce nella religione indiana, nella patristica e nella scolastica, « non appartengono alla storia della filosofia » (p. 91). Su questo punto l'Hegel stesso forniva le obiezioni alla sua teoria; riguardo poi alle relazioni tra la filosofia e le scienze morali naturali e matematiche e la storia civile e sociale, la correzione delle sue vedute insufficienti e la necessità d'ammettere la reciproca azione doveva esser recata dallo stesso sviluppo delle scienze, contemporaneo e posteriore all'Hegel, e degli studi storici, ai quali l'Hegel medesimo imprimeva un impulso così vivo ed efficace.

La realtà stessa s'incaricava di dimostrare come le scienze morali naturali e matematiche esercitino una intensa e vigorosa azione stimolativa sulla speculazione filosofica, subendone alla loro volta l'efficacia direttiva: e come le condizioni sociali e le correnti generali di pensiero e di sentimento, che esse determinano, costituiscano quasi il clima storico dei sistemi ed imprimano ad essi l'impronta caratteristica.

Ma l'Hegel non poteva ammettere queste azioni esterne al puro sviluppo logico dell'Idea senza confessare la mancanza del parallelismo fra logica e storia, che era uno dei principî fondamentali della sua teoria. Tuttavia l'affermata corrispondenza di ogni filosofia allo spirito del tempo era una profonda e geniale intuizione, che doveva imprimere l'indirizzo ai futuri studi storici, e dar la coscienza di quella necessità, così bene espressa dal Gomperz: esser l'ideale della storia della filosofia soltanto in una storia compiuta ed *esauriente* della vita dello spirito d'ogni tempo.

Anche l'idea del progresso veniva assunta dall'Hegel ad una importanza maggiore che per l'addietro, se bene al ciclo delle fasi progressive egli ponesse le colonne d'Ercole del suo sistema. Era senza dubbio, di fronte a tutte le imperfette concezioni del passato, di un valore notevolissimo l'affermazione della continuità nel processo evolutivo, per cui nulla si distrugge o va perduto. L'Hegel diceva che i momenti passati si conservano nelle profondità del presente col loro stesso contenuto: il presente è *uno specchio della storia* (p. 42). Ma d'altro canto il paragone, col quale egli chiariva il suo concetto, della gemma che vien negata dal fiore, come questo vien negato dal frutto, senza che per ciò tutti i

momenti opposti cessino d'esser elementi integrali dell'organica unità della pianta, mostrava come, nella considerazione della realtà, egli medesimo fosse condotto a stabilire che ciò che si conserva è l'effetto, più che il contenuto di ogni momento, e che in questo senso può dirsi avere la storia passata vita attuale e indistruttibile nel presente.

Egli aveva stabilito i seguenti principî riguardo alla storia in genere, e a quella della filosofia in ispecie:

1) lo svolgimento storico dello spirito universale rappresenta nel tempo il processo del suo sviluppo dialettico;

2) lo svolgimento storico dello spirito di un popolo non è che una parte del processo dello spirito universale;

3) lo sviluppo cronologico dello spirito individuale nel corso della vita riproduce in breve i momenti storici del processo dello spirito universale nel corso dei secoli;

4) come ogni momento dello sviluppo dialettico contiene attualmente nelle sue radici tutti i momenti dai quali risulta, così ogni fase storica o cronologica comprende e presenta nelle sue profondità tutte le fasi precedenti, che ha superate. E, nella storia della filosofia:

5) la successione dei sistemi filosofici è una serie cronologica di momenti storici, corrispondenti alla serie logica dei momenti dialettici;

6) come ogni momento dialettico ha in sè tutti quelli, che logicamente lo precedono, così ogni filosofia contiene tutte quelle che la precedono storicamente, e deve di tutte le antecedenti esser più ricca, completa e perfetta.

Di questi principî quelli, che riguardano la continuità storica e la formazione naturale del pensiero umano, e

la ricapitolazione del processo evolutivo della collettività in quello dell'individuo, furono ripresi dalla teoria della evoluzione e resi patrimonio comune di tutte le menti.

Altre parti non sono oggi più accolte nella forma data loro dall'Hegel: la quale è per altro una conseguenza della sua maniera di concepire le opposizioni, che non è stata senza effetto anche sul pensiero di altre scuole filosofiche.

La critica e l'opposizione mossa ad ogni filosofia dalle successive, non è distruzione, che renda ogni sistema passato nullo e vano. Il pensiero, come dice lo Stuart Mill (¹), nel suo svolgimento storico ci mostra come sempre l'opposizione troppo recisa risulti manchevole e difettosa, e lasci luogo ad un posteriore risorgere di quelle dottrine, che riteneva di aver sepolte per sempre. E dal riconoscimento del primitivo esclusivismo provengono le parziali conciliazioni, sicchè nello studio storico dei sistemi noi vediamo una progressiva integrazione di teorie avverse, per una reciproca compenetrazione ed assimilazione di quelle parti, che via via, nell'approfondirsi e svolgersi dell'esperienza e della riflessione critica, vanno assodandosi e costituendosi a patrimonio comune di tutte le menti. Sistemi fra loro opposti si porgono così vicendevolmente germi fecondi di idee, che poi a ciascuno di loro potran conferire impulsi di sviluppo non prima supposti nè intraveduti: una specie di fenomeno di osmosi ed endosmosi del pensiero.

(¹) *La libertà*, già citata.

Da sistemi dogmatici attingono, non per via d'opposizione soltanto, ma ben anche di accezione di alcuni elementi, impulsi a progrediente sviluppo sistemi critici e viceversa (¹). Ogni sistema ci si presenta, per tal modo, come prodotto di tutto lo svolgimento antecedente del pensiero filosofico, sì che risulta in questo significato vero il principio hegeliano, che dalla negazione di un momento precedente risulta il successivo, che contiene del pari in sè l'altro momento e la sua negazione, come suoi elementi costitutivi e reciprocamente integrantisi. Nessun sistema saprebbe spiegarsi nè comprendersi senza lo svolgimento antecedente o con diverso collocamento nel campo della storia.

E così la teoria hegeliana conferisce alla storia della filosofia un valore teoretico e storico, quale nessun altro filosofo mai prima aveva supposto appartenerle.

2. **La scuola eclettica francese: Cousin, Damiron, Jouffroy** — All'Hegel, nota il Fouillée (²), ha inspirato alcune fra le sue idee sulla storia della filosofia il capo dell'eclettismo francese, Victor Cousin; ma conviene aggiungere che nella scuola eclettica quelle idee non si trovano solo unite con altre, che all'Hegel non appartengono, ma anche in se stesse notevolmente trasformate. Non ostante la transitoria adesione del Cousin alle dottrine hegeliane dopo il suo secondo viaggio in Ger-

(¹) Qualche osservazione in proposito ebbi già occasione di fare, riguardo ad elementi che la scuola dell'associazione ha attinto dalla cartesiana, e lo scettico Hume dal dogmatico Malebranche. Cfr. *Memoria e Associazione nella scuola cartesiana*, Firenze, Ricci, e *Un psicol. Assoc. E. B. de Condillac*. Palermo, Sandron.

(²) *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 423-424.

mania [1], risulteranno anche da una breve esposizione riassuntiva differenze sostanziali su questo punto, accanto a somiglianze spesso più di parole che di spirito informatore.

La scuola eclettica, come è noto, vuole, contro le restrizioni dei sistemi filosofici, risollevare i diritti del *senso comune*, che già avevano proclamati il Reid e la scuola scozzese. Il punto centrale per essa è la riduzione di tutta la filosofia alla psicologia: e come la coscienza è in fondo identica per natura in tutti gli uomini, così « un pâtre, le dernier des pâtres, dice il Cousin [2], » en sait autant que Leibnitz sur lui même, sur le monde » et sur Dieu, et sur leur rapport ».

Ma le soluzioni del senso comune, osserva il Jouffroy [3] chiarendo un pensiero del Cousin stesso, non sono esplicite e chiaramente consapevoli, non saprebbero formularsi sistematicamente: chiare e nette nell'applicazione pratica, sono oscure e quasi inconscie sotto il rispetto teorico. E poichè la riflessione non si contenta di questa specie di inspirazione oscura, e vuol comprendere, nasce la filosofia: la quale per altro prende volta a volta a rischiarare alcuni punti soltanto e ne lascia altri nell'ombra: onde, per la parzialità delle sue vedute, altera l'equilibrio del senso comune e dà origine ai contrasti dei sistemi.

---

(1) Il VERA, in una mordace critica dei *Fragments et souvenirs* del COUSIN, sostiene che anche allora questi nulla avesse capito e nulla sapesse dell' HEGEL (V. *Mélanges philosophiques* par A. VERA, Paris-Naples, 155-172).

(2) *Introduction à l'hist. de la philos.*, lez. 2.ª, Bruxelles 1840, T. I delle *Oeuvres*.

(3) *De la philosophie et du sens commun*, 1823, in *Mélanges philos.*, Paris, Ladrange, 1838, pagg. 148-9.

I sistemi, secondo il Cousin [1], non sono mai falsi, sono incompleti soltanto: sicchè riunendoli tutti si ha la filosofia completa, adeguata alla coscienza. E così viene a risultare in qualche modo anche l'importanza della storia della filosofia, nella quale si trovano sparsi tutti gli elementi della natura umana, che la filosofia deve raccogliere. Ora intanto una prima differenza sostanziale dall' Hegel viene messa in rilievo, perchè questa rivelazione che si va facendo parzialmente qua e là nei tempi e negli autori diversi è tutt' altra cosa dallo sviluppo dialettico necessario dell' idea assoluta, che ha nettamente fissato l'ordine dei suoi momenti.

Non che per il Cousin manchi ogni regola. Imitando o contraffacendo l'Hegel, egli vuol ritrovare nella storia le leggi della ragione; tre idee costituiscono queste leggi: l'infinito, il finito e il loro rapporto [2]; e come nella specie si mostrano più in grande i caratteri dell' individuo, e lo sviluppo della specie umana nel tempo e nello spazio è la storia [3], così nella storia dell' umanità si dovranno riscontrare tre grandi epoche, rispondenti alle tre idee.

E più nettamente ancora si dovranno riscontrare nella filosofia, perchè essa è l'elemento interno, la coscienza più viva ed alta di un' epoca, data la quale se ne deduce immediatamente e perfettamente il secolo intiero; sicchè la storia della filosofia diventa il punto culminante della storia, la sola vera storia, *l'histoire de l'histoire* [4].

---

(1) *Fragm. philos.*, p. 48, 314.

(2) *Intr. à l'hist. de la phil.*, lez. 5ª.

(3) *Ivi*, lez. 2ª.

(4) *Ivi*, lez. 3ª e 5ª.

Qui c'è, in parte, affermato il concetto hegeliano dell'idea che determina e domina la storia dell'universo, che è ripetuta anche da un altro eclettico, il Damiron ([1]), secondo il quale la storia della filosofia è la rassegna di idee che hanno avuto efficacia e potenza, e mostra « les mobiles des grands mouvemens du genre » humain ». Ma la differenza fra queste idee molteplici, e non sistematicamente ordinate, che hanno un'esistenza soltanto come elementi della ragione umana, e l'idea assoluta dell'Hegel, col suo sviluppo logico necessario, non può non esser colta a prima vista. La connessione della filosofia con lo sviluppo storico consiste, secondo lo stesso Damiron, in ciò che essa è sempre la rappresentazione esatta della credenza popolare; ma ora ne è la causa, e ora l'effetto; e alla loro volta queste idee, che nella folla restano anonime e confuse, e trovano nei geni gli *uomini rappresentativi*, che danno loro espressione e sistemazione ([2]), se non sono schiave dell'ambiente non ne sono neanche padrone: sicchè la storia della filosofia non può trascurare le conoscenze geografiche e l'azione del clima ([3]).

Quindi la necessità logica *a priori*, che il Cousin pareva volesse attribuire alla successione delle idee, va scomparendo con la loro capacità di determinare per virtù propria i destini dell'universo.

Il Cousin aveva distinto due metodi storici, l'empirico e lo speculativo. E sostenendo che l'empirismo, il quale

([1]) *Essai sur l'hist. de la phil. en France au XIX^e siècle*, Bruxelles, 1829, *Introduction*.
([2]) Cousin: *Introd. à l'hist. de la phil.*, lez. 10ª.
([3]) *Ivi*, lez. 8ª.

non ammette risultati anteriori all'osservazione, nè vuole uscir dai fatti, non potesse neppure far classificazione di sistemi e distinzioni di scuole e di epoche, ma solo presentare una pura successione cronologica, notava come di questa non si contenti la ragione, che vuol comprendere le cause dei fatti e le leggi che li rendono necessari.

Quindi occorre l'altro metodo. Il personaggio della storia è la natura umana; se ne conosceremo gli elementi, prima d'entrar nella storia, avremo una guida, che ci porgerà mezzo di orientarci e di comprendere. Per altro, siccome c'è il pericolo di errare, nel ritenere d'aver colti gli elementi essenziali della natura umana, quando non si fosse effettivamente preso che un sistema, falso per qualche lato, e che imposto alla storia la falsasse, il Cousin vuole che si riuniscano i due sistemi, speculativo e sperimentale. Si cominci col metodo *a priori*, ricercando gli elementi dell'umanità, i loro rapporti e le leggi di sviluppo; e se ne domandi poi la conferma al metodo *a posteriori*, passando alla storia.

Così, egli dice, non s'avrà nè un sistema astratto *a priori* nè una semplice cronologia *a posteriori*, ma un sistema realizzato, « l'alliance de l'idéal et du réel, » *l'identité de la philosophie et de l'histoire de la philosophie*. Ce sera la philosophie dans son développement » intérieur, représentée en grand, des mains du temps » et de l'histoire, dans la marche visible de l'espèce » humaine » ([1]).

Qui sembrano riprodotte idee hegeliane: la frase della identità della filosofia e della sua storia si ritroverà poi

([1]) *Ivi*, lez. 4ª.

tal quale in un hegeliano autentico, Kuno Fischer. Ma queste idee nè sono essenziali all'eclettismo, nè sono qui esenti da contradizioni.

Le leggi dello spirito, che si dovrebbero verificare nella storia, sono, come dicemmo, le tre idee dell'infinito, del finito e del loro rapporto, cui dovrebbe corrispondere la distinzione di tre epoche, nè più nè meno di tre. E nella storia il Cousin, sempre a imitazione dell'Hegel, così le determina: mondo orientale (infinito), civiltà greca (finito), età moderna (loro rapporto). E chi volesse trovare collocazione, per es., per il neoplatonismo alessandrino, o per la filosofia cristiana e medievale, o spiegarsi la varietà dei sistemi e delle tendenze in ciascuno di questi periodi, nei quali dovrebbe pur verificarsi l'impero delle tre leggi, resterebbe senza risposta.

In realtà per l'eclettismo questa dialettica dei momenti è affatto estranea: ad esso basta che nella storia ci sia la maggior varietà di sistemi, che gli forniscano tutti quegli elementi, dalla cui conciliazione deve risultare la filosofia.

Ma in che rapporto vengono a trovarsi filosofia e storia?

Il Cousin vuole che la storia confermi la filosofia; ma questa deve preceder quella.

Si cominci col metodo *a priori*; si otterranno risultati, che in tutti i sistemi antecedenti, secondo il Cousin, furono falsi perchè difettosi, ma che potrebbero anche riuscir veri. Se il risultato è falso, applicato alla storia, sempre secondo il Cousin, falsa anche questa, sicchè in essa potrà sembrar di trovare la conferma dell'errore; se è vero, l'applicazione alla storia darà parimenti una conferma. Ma quale sarà il criterio per distinguere la conferma legittima dalla illegittima? Per il Cousin è legittima solo quella data all'eclettismo, perchè soltanto esso è *la verità*; ma simile carattere non può all'eclettismo essere attribuito in nome della storia, una volta che a dichiarar legittima la conferma che essa gli porge è già necessario aver proclamato che in quello e non in altro sistema è la verità.

Per tal modo l'applicazione di un sistema allo studio della storia della filosofia non riesce di utilità alla filosofia; quali conseguenze abbia poi per la sua storia vien messo in più chiaro rilievo da un altro eclettico, il Jouffroy, mente più teorica e precisa del Cousin.

In un articolo *De l'histoire de la philosophie* [1], il Jouffroy distingue due metodi per la filosofia, il psicologico, della ricerca interna, e lo storico, dello studio dei sistemi, ognuno dei quali contiene una parte della verità, e la cui riunione dà la filosofia. Ma questo secondo metodo ha le sue difficoltà per la conoscenza e per la organizzazione di tanti sistemi. Al Jouffroy veramente sembra difficile solo la prima parte, per la diversità delle lingue e della terminologia usate dai filosofi, per la varia posizione delle questioni, etc.; chè una volta compiuta questa, la seconda gli sembra risultare quasi automaticamente: la parte di verità, che è contenuta in ogni sistema, si distribuirà naturalmente nei quadri della scienza.

Ma ciò suppone, intanto, un criterio della verità e la costituzione dei quadri in cui le sue parti debbono collocarsi. E di fatti l'eclettismo, secondo il Jouffroy, non

[1] Del 1827, pubblicato poi a pagg. 221-241 dei *Mélanges philosophiques*, Paris, Ladrange, 1838.

interroga i sistemi per sapere che cosa debba pensare, perchè ha già la sua opinione, ma per far di essi una revisione e un giudizio [1]. E in un articolo apologetico del Cousin [2], dopo aver detto che la filosofia esiste già fatta nell' insieme dei monumenti storici del pensiero passato, e che fare un sistema è trastullo da ragazzo, cui deve preferirsi la raccolta di quei monumenti, richiede per questa, oltre la filosofia, « l' intelligenza profonda » delle questioni filosofiche e la conoscenza della storia » della filosofia ».

In altre parole, lo studio della storia della filosofia può condurre alla filosofia; ma presuppone la filosofia stessa, e (ciò che veramente riesce poco intelligibile) perfino la conoscenza della storia della filosofia che si vuol studiare.

Al metodo storico il Jouffroy prepone così il psicologico; ma ritiene il primo utile al secondo perchè su un problema che ha affaticato tanti geni e avuto tante parziali soluzioni, nessuno può presumere di arrivar da solo alla soluzione perfetta, senza giovarsi degli schiarimenti di tutti i predecessori. D'altra parte fatta la scienza, bisogna fare la storia; perchè, dice il Jouffroy, la scienza non è ben sicura d' esser nel vero se non s' è spiegata gli errori passati; non si sente certa nel porto senza la carta topografica degli scogli percorsi. Ma naturalmente, per spiegar tutti gli errori, bisogna possedere la verità; e questa, secondo il Jouffroy, non

(1) Cfr. DAMIRON: *Essai sur l'hist. de la phil. en France au XIX^e siècle*, Bruxelles, 1829, nel cap. sul JOUFFROY, a p. 453.
(2) Sulla traduzione di PLATONE fatta dal COUSIN, articolo pubblicato nel *Globe*.

sappiamo di possederla senza prima aver dimostrati gli errori altrui e le loro ragioni.

È un circolo analogo a quello che vedemmo nel Cousin; ma dal Jouffroy esso è posto in piena evidenza in un altro scritto, ove conduce alla negazione della possibilità della storia della filosofia e (per quanto il Jouffroy non lo dica) della filosofia stessa. Questo scritto, si noti, è una prolusione ad un corso di storia della filosofia [1], e dovrebbe render ragione dell' importanza e del valore dell' insegnamento che il Jouffroy stava per iniziare.

Il Jouffroy nota che la storia d' una scienza è una lezione di metodo, in quanto mostra le cause degli errori e le vie di scoperta della verità; ed è anche un documento importante per la storia dell' umanità, in quanto lo sviluppo della conoscenza è sviluppo dello stesso spirito umano (264-5).

Ma per raggiungere questo duplice fine non basta la pura esposizione dei fatti, occorre anche la critica; e questa non è possibile senza la conoscenza della verità sull' oggetto della scienza, vale a dire senza che la scienza si sia costituita (p. 263).

Ora nella storia della filosofia esposizione e critica delle opinioni altrui suppongono la conoscenza di queste opinioni e, anche, quella della verità sui problemi, che esse pretesero di risolvere (p. 266). Ma se il primo còmpito è agevole, il secondo è per il Jouffroy (che qui ha modificato l' opinione altra volta espressa) impossibile. Su ogni problema filosofico ci sono più opinioni contra-

(1) *Ouverture du cours d' his. de la phil. anc. à la fac. des lett. en 1828*, nei *Nouveaux mélanges philosophiques*. Paris, Hachette, 1861.

stanti, e l'accordo non s'è raggiunto: ogni scuola ha la pretesa di possedere la verità e la nega alle altre. Non c'è verità riconosciuta, ossia in altre parole, la scienza filosofica non esiste ancora; e la critica storica risulta impossibile, perchè bisognerebbe farla in nome di una opinione; e ciò che alla luce di questa apparirebbe vero o falso, sarebbe il contrario alla luce di una opinione opposta. Epicuro è per il Cabanis nel dominio del vero, è nel falso per il Kant: a chi dobbiamo dar retta?

A nessuno, secondo il Jouffroy (pp. 266-9): « tant que » la philosophie n'est pas faite, les histoires de la philo- » sophie ne peuvent être que des systèmes ».

La storia della filosofia suppone la filosofia: « entre- » prendre l'une avant l'autre, c'est vouloir la fin avant » les moyen. C'est un cercle vicieux manifeste » (p. 268).

E così questo concetto, che la critica non possa compiersi se non in base ad un sistema diverso da quelli che si prendono in esame, e che contenga *la verità*, conduce il Jouffroy a questa curiosa conseguenza, che all'atto di iniziare un insegnamento di storia della filosofia, egli deve dichiarare di ritenerla impossibile.

Nè il curioso contrasto si ferma qui. La storia della filosofia non può farsi, a suo parere, che dopo costituita la filosofia: ma aspettando che sia venuto il tempo di por mano alla prima, come costruire intanto la seconda? Se lo studio storico è lezione di metodo, esso dovrebbe, anche agli occhi del Jouffroy, riuscir utile e necessario per una costruzione teoretica; la quale, d'altro canto, non potrebbe mai iniziarsi senza prender conoscenza dei problemi, delle loro esigenze, delle soluzioni tentate, e via dicendo.

Filosofare, aveva detto il Jouffroy stesso altra volta [1], è apprendere; ma apprendere non è mancar di cognizione, sì bene constatare ciò che si sapeva: « comment » vouloir apprendre, si l'on ignorait ce que l'on veut » apprendre? » La constatazione di ciò che si sapeva è, secondo il Jouffroy, un'analisi, simile a quella che fa l'occhio quando non solo *vede*, ma *guarda*, e la filosofia dovrebbe fare l'analisi *completa* del senso comune, per non ricadere nel difetto dei sistemi.

Ma come il filosofo si renderà capace di tale compiutezza? Bisogna che, rilevando alcuni elementi, egli non trascuri gli altri: per non trascurarli e apprenderli bisogna, secondo il principio del Jouffroy, che non li ignori. Il senso comune glie li dà inconsciamente: ma questa oscura offerta non è stata mai efficace, sempre secondo il Jouffroy, poichè tutti i filosofi non han fatto sinora che sistemi parziali e difettosi. Dunque bisognerebbe che da alcuna parte fossero porti chiari e distinti; e se ciò non può fare il senso comune, non resta se non il complesso di tutti i tentativi passati, che nelle manchevolezze loro, secondo gli eclettici, si integrano a vicenda.

In altre parole (e l'aveva già detto il Jouffroy parlando del Cousin nel *Globe*) gli elementi *della filosofia* devon esser dati dalla *storia dei sistemi*. Ma questa è per il Jouffroy impossibile, senza che *prima* la filosofia sia costituita.

Qui davvero il circolo è vizioso: l'uovo non si può avere senza la gallina; ma chi ci darà la gallina senza l'uovo che le porga nascimento? Aspettiamo la filosofia,

[1] *De la philos. et du sens commun*, già citato.

prima di far la storia: ma da che parte ci verrà questa filosofia, senza che la storia ci offra i materiali per la sua costruzione?

Così, spinto alle ultime conseguenze, il principio che la storia debba esser subordinata ad un sistema (alla *verità*, dicono gli eclettici; ma ogni filosofia, se è la verità per i suoi seguaci, è un sistema per tutti gli altri), in nome del quale debba esser fatta la critica di tutti gli altri, ci rivela tutta la sua assurdità, conducendo alla distruzione sì della filosofia come della sua storia ([1]).

3. **Polemica pro e contro l'Hegel, Ritter, Schopenhauer, Kuno Fischer, Vera, Zeller** — Le teorie dell'Hegel conferivano invece alla storia della filosofia un'importanza ben maggiore e più salda che non potessero attribuirle gli eclettici francesi; e dovevano riuscir benefiche allo sviluppo di essa, tanto per quella parte di verità che ebbe a trovarvi il comune consentimento degli studiosi, quanto per quella parte di errori che ebbero a rilevarvi gli oppositori e che, accendendo la discussione, richiamarono sul dibattuto problema un'attenzione più intensa e diffusa, che non gli avesse rivolto il passato.

([1]) Nella prefazione alla traduzione della *Storia della filosofia* del RITTER il TISSOT (1835) muove critiche acute alla concezione eclettica della critica storica della filosofia. Egli aderisce al metodo seguito dal RITTER, di una obiettività rigorosa, che non trascura l'azione della vita sociale sullo svolgimento della filosofia, accanto alla concatenazione successiva dei sistemi: la storia, dice, non dà, come vuol l'HEGEL, uno sviluppo ideale, ma solo uno reale. Ma con l'HEGEL e con gli eclettici egli sembra ammettere che possa un giorno la filosofia esser una scienza compiutamente costruita, e allora, secondo lui, la storia di essa potrà diventare affatto inutile (Paris, Ladrange, 1835, vol. I, I-XXXVI).

Lo stesso Ritter, emulo personale, oltre che filosoficamente avverso all'Hegel, risente l'efficacia di quelle idee, quando, nella *Prefazione* alla sua *Storia della filosofia* ([1]), dice essere la ricerca del passato necessario effetto della convinzione che da esso derivi il presente, e indispensabile condizione, quindi, della retta comprensione di noi stessi. Ma l'utilità della storia può derivare, a suo vedere, solo dallo studio obiettivo dei fatti, dai quali si può ricavare induttivamente il modo di sviluppo dell'umanità; non da costruzioni a priori tratte deduttivamente quali conseguenze necessarie e fatali dall'idea dell'oggetto: questa è speculazione e non storia, ci dà un morto schema generale e non la vita della realtà. Tanto più la deduzione è errata, quando s'applica a una storia particolare, come quella della filosofia, sì che trascurando tutte le relazioni di essa con gli altri elementi della vita reale, viene a cozzare contro i fatti.

Come l'Hegel, anche il Ritter è convinto della necessità di distinguere la filosofia dalle altre forme del pensiero (religione, scienze, etc.); ma poichè con queste è in relazione continua, come del resto con tutta la vita sociale, egli non esclude tutti questi elementi dalla considerazione della storia della filosofia, che senza di essi non potrebbe risultare neppur comprensibile. Solo è questione di misura che è difficile determinare a priori, variando essa secondo i tempi e i luoghi.

Nella storia il Ritter ammette uno sviluppo progressivo, ma anche stasi periodiche; ammette una finalità,

([1]) Del RITTER non ho visto la memoria del 1817: *Sulla formazione del filosofo per mezzo della storia della filosofia*; ma le idee espostevi sono ripetute nella *Prefaz.* e *Introd.* alla *St. gen. della fil.* (ed. franc. cit., I, 1-35).

ma non la completa conoscenza di essa, che ogni età possiede in modo vario. Il metodo costruttivo anche per un tal riguardo egli dichiara quindi supporre una completa dimenticanza del metodo storico; ma con ciò non rende la dovuta giustizia all' Hegel, le cui teorie conferivano alla storia un'importanza quale il passato non le aveva assegnato ancora.

Anche tra gli oppositori che l' idealismo assoluto dell' Hegel suscitò, provocando il ritorno ai principi gnoseologici del Kant, noi riscontriamo essersi efficacemente esercitata l'azione del pensiero hegeliano per ciò che riguarda il valore della storia della filosofia. Così lo Schopenhauer accoglie e fa suo il concetto hegeliano del progresso reale e necessario della filosofia: sebbene, egli dice [1], ogni nuovo filosofo, che si presenta, faccia come ogni nuovo sultano, il cui primo atto è l'esecuzione capitale dei suoi fratelli, e voglia sconfessare i suoi predecessori, pure non è legittima l'affermazione dei nemici della filosofia, che questa sia sforzo inutile verso un fine irraggiungibile. Ci sono nella filosofia ondeggiamenti e smarrimenti parziali, ma c'è anche uno sviluppo regolare e progressivo; dal regresso si solleva sempre la forza quasi ritemprata dal riposo; e gli errori e l'avanzamento sono ugualmente necessari nella storia della filosofia, come nella vita del singolo ottimo uomo.

Per altro la necessità, che regola e domina questo sviluppo, non è per lo Schopenhauer così assoluta come per l' Hegel; chè anzi egli concede nella storia della filosofia come in quella del mondo una parte assai grande

[1] *Einleitung in die Philosophie: Ueber das Studium der Philosophie*, Leipzig, ed. Grisebach, Univ. Biblioth., pp. 21 e segg.

« all' individualità di quelli che entrarono in azione », ed ammette quindi una contingenza che dall' Hegel era affatto esclusa. E un' altra differenza notevole è nel rapporto stabilito tra la filosofia e lo spirito del tempo e le scienze.

Per l' Hegel non è ammissibile reciproca azione tra filosofia, condizioni storiche e stato delle scienze: il parallelismo di sviluppo deriva dall' esser tutte manifestazioni dello Spirito universale nel suo processo alla conoscenza di sè. Lo Schopenhauer invece, se non ammette azione reciproca, afferma per altro esser la filosofia causa determinante dello spirito del tempo e dell' aspetto delle scienze, e conferire nelle sue variazioni l' impronta caratteristica al periodo storico e a tutte le forme della cultura, come nella musica il *basso-fondamentale*, che determina costantemente il tono, il carattere e l' andamento del tutto.

Ma dell' Hegel poi riprende il concetto (p. 32) che nello spirito del singolo v' è la disposizione e l' inclinazione a percorrere la stessa via, che ha percorso la conoscenza di tutto il genere umano; e il progresso in questa via egli pure determina in un movimento dialettico di tre momenti: affermazione, negazione e conciliazione, che egli riconosce nel dogmatismo, scetticismo e criticismo.

Quest' azione, che l' Hegel ha esercitato, non deve del resto maravigliare.

Si può dire che l' Hegel pose il problema della storia della filosofia, e fece sentire la necessità di una chiara e precisa coscienza dei suoi fini, del suo valore e del suo metodo. I fini e il metodo non potevano discutersi senza che si avesse la convinzione del suo valore, e

questa, osserva il Boutroux [1], mancava al secolo XVII, che professando un dualismo assoluto fra verità logica e conoscenza sperimentale, considerava i fatti e la loro storia come inutili o dannosi a studiare, poi che lo spirito bastava a se stesso e in quelli restava diminuito od ottenebrato.

Con l'Hegel il fatto viene innalzato a maggior importanza: se l'ordine reale corrisponde all'ordine logico, la via sperimentale diventa fonte di conoscenza al pari della via speculativa, e di essa quasi più acconcia, perchè più consentanea alla natura e ai limiti dell'intelligenza umana. La storia, che nella successione cronologica rende la dipendenza dei momenti dialettici, acquista così un valore di rivelatrice dello stesso spirito assoluto: e gli studi storici ricevono dall'hegelianismo un impulso potente e fecondo.

Tanto più, osserva sempre il Boutroux, quando la caduta del sistema dialettico tolse, a quelli che mantenevano ancora il principio dell'immanenza dell'idea, uno dei due metodi, per i quali poteva costituirsi la scienza dello spirito: non restava, a disposizione dell'uomo, che l'altro metodo, della ricerca storica.

Dalla scuola dell'Hegel pertanto uscirono non soltanto filosofi, ma anche storici valorosi ed illustri.

Verso la storia, e in particolar modo verso la storia della filosofia, come notava già il Boutroux (p. V), furono rivolti dalla educazione hegeliana, lo Strauss, il Baur, lo Zeller, l'Erdmann, il Prantl, Kuno Fischer ed altri ancora.

---

[1] *Eduard Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie.* Introd. alla trad. franc. della *Philos. d. Griechen.* Paris, Alcan, vol. I, pp. III-IV.

Ma non tutti, nell'opera loro di storici della filosofia, si attennero fedelmente alle teorie del maestro, che alcuni anzi fecero oggetto di critiche profonde e acute.

Le mantenne integralmente, e le fece sue, dando anzi loro, come notò il Masci [1], « la espressione più cruda », Kuno Fischer, che le riassunse in quelle sue parole: « Pare oramai che il pensiero sia giunto al pieno possesso di se stesso, e che la serie delle forme metafisiche sia chiusa.... La Filosofia è il processo dello spirito alla conoscenza di se stesso. Le stazioni di questo processo sono i sistemi filosofici, dunque la Filosofia è la Storia della Filosofia » [2].

In Italia l'espressione del pensiero hegeliano su questo punto si rinnova per opera di Augusto Vera con le due *Prolusioni alla storia della filosofia*, e con la *Prolusione alla filosofia della storia*, pronunciate nel 1861 a Milano e a Napoli [3]. Il Vera riafferma in esse il principio della idea assoluta, che genera e domina la storia e i destini dell'universo, e che la filosofia fa giungere alla coscienza dell'umanità (pp. 88-9, 101-2). « L'idea assoluta della filosofia genera la materia della sua storia, le varie dottrine, cioè, e i vari sistemi che la compongono (p. 90); tra assoluto e storia non v'è contradizione (p. 104); e la storia della filosofia non è composta di brani sconnessi, di principi che si distruggono a vicenda, ma forma una trama solida e compatta, ove i fili vengono tutti in successo a rannodarsi intorno ad uno stesso centro, un organismo

---

[1] *Filos., scienza, storia della filosofia*, pp. 29-30.

[2] *Geschichte d. neueren Philosophie.*

[3] Pubblicate nei *Mélanges philosophiques*. Paris-Naples, 1862, pp. 66-139.

» che va sviluppandosi, e le cui parti sono animate da » un solo e stesso spirito » (p. 84). Pertanto la storia della filosofia non va considerata « come una introdu- » zione e preparazione alla filosofia, ma come parte » essenziale della filosofia, non come una serie di mere » opinioni o di vani tentativi per raggiungere l'assoluta » verità, ma come una serie di momenti e evoluzioni » dell'assoluta verità medesima ». La differenza e le opposizioni dei sistemi « non escludono la loro unità » ma la rappresentano, anzi sono parte di questa unità. » Imperocchè la vera unità, l'unità reale e concreta, » non è quella che rispinge l'opposizione, come insegna » l'antica logica o la logica formale, ma l'unità che » contiene l'opposizione, e che la contiene come parte » di sè stessa, e contenendola la concilia » (pp. 110-11).

Ma contrapposte a un tal pensiero si levano contro l'Hegel le critiche dello Zeller negli *Jahrbücher der Gegenwart* del 1843 e dello Schwegler nella sua *Geschichte der Philosophie*. In difesa dell'Hegel, il Monrad di Christiania, nel 1860, indirizza allo Zeller una dissertazione dal titolo: *De vi logica rationis in describenda philosophiae historia*: sì che lo Zeller, che aveva già riprodotto le le sue obiezioni all'Hegel nella *Introduzione* alla seconda edizione della *Philosophie der Griechen*, fu indotto ad ampliarle e modificarle nelle edizioni seguenti.

La polemica pro e contro l'Hegel continua ancora per opera di scolari del Trendelenburg: troviamo ricordati uno scritto di A. L. Kym: *Hegels Dialektik in ihrer Anwendung auf die Geschichte der Philosophie* (München, 1849); di G. Biedermann: *Pragmatische und begriffswissenschaftliche Geschichtsschreibung der Philosophie* (Prag, 1870). Vi partecipano anche l'Acri, in una sua

prolusione: *Sulla natura della storia della filosofia* (Bologna, 1872); l'Eucken: *Ueber den Werth der Geschichte der Philosophie* (Jena, 1874): e di nuovo lo Zeller con un articolo intitolato: *Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege*, pubblicato nell'*Archiv für Gesch. der Philosophie*.

Non tutti questi scritti m'è riuscito di procurarmi: di quelli, che ho potuto vedere, parlerò via via, secondo l'ordine cronologico in cui ci si presentano, quando però non contengano la ripetizione di idee già esaminate in altri, con semplici variazioni di forma.

Ma del pensiero dello Zeller sull'argomento, che non si limita a combattere l'Hegel (nè in tutto lo combatte), ma svolge anche organicamente teorie sue proprie, importa fare un'esposizione un po' diffusa, con l'aiuto di quella fatta ampiamente e magistralmente dal Boutroux, oltre che dei varî scritti dello Zeller medesimo. Il distacco dall'Hegel deriva sopra tutto dalla condanna di ogni costruzione *a priori* nel campo della storia, dove, secondo lo Zeller, la parte che bisogna riconoscere alla libertà, se non toglie la possibilità di determinar leggi, ricavate *a posteriori* dall'esame imparziale e sereno dei fatti e dei loro collegamenti, vieta per altro l'applicazione di sintesi *a priori*, costruite dalla ragione pura, quasi che alle esigenze logiche di questa possa completamente adattarsi la realtà sperimentale.

Il problema della storia della filosofia rientra per una parte in quello della storia in genere, per l'altra in quello della filosofia stessa.

Per ciò che riguarda la storia, l'Hegel vi sostituisce la filosofia della storia: ma la riduzione dell'essere al pensiero, dei fatti alle leggi ricavate non induttivamente,

ma per via di deduzione da un principio a priori, suppone trovata una formula perfetta e compiuta dall' essenza dell' umanità e di tutti gli elementi dello sviluppo storico, e il dominio assoluto di una ferrea necessità, cui nulla possa sottrarsi. Ora la storia è, secondo lo Zeller, essenzialmente l' opera della libera attività degli individui.

Senza dubbio una legge generale si attua in tale attività; ma il corso regolare delle cose risulta dall' insieme, dal contrasto e dalla collisione delle azioni individuali: l' occhio esercitato ritrova nelle grandi linee della storia uno scheletro logico; ma la necessità che esso vi riscontra è necessità causale, di concatenazione effettiva e reale, risultante dall'esame degli avvenimenti, non da costruzioni filosofiche antecedenti [1]. Così, secondo l' osservazione del Boutroux, lo Zeller torna alla necessità, rendendo lo stesso libero arbitrio elemento indispensabile del determinismo; ma il distacco dall' Hegel è più che formale. Non si può dire col Boutroux che, sostituendo la connessione causale *a posteriori* alla necessità logica *a priori*, lo Zeller, « repousse plutôt la forme que le fond du système de Hegel » [2]; la diversità è pure di contenuto e di fondamentale concezione filosofica.

Pertanto il vero metodo storico, quale è determinato ed attuato dallo Zeller, è precisamente l' opposto di

(1) Boutroux, *Intr. cit.*, XV-XVI, XXV-XXVII; Zeller, *Die Phil. d. Gr., Intr.*, c. I, 10-11. Le idee quivi esposte brevemente sono ampiamente svolte in altro scritto: *Ueber die Freiheit d. menschl. Willens, das Boese, und die moralische Weltordnung*, pubblicato nei *Theologische Jahrbrücher* del 1846-47.

(2) *Loc. cit.*, XXV.

quello, di cui l' Hegel aveva dato la costruzione teorica e la applicazione pratica. Il còmpito della storia consiste per lo Zeller nello stabilire prima di tutto i fatti, e in secondo luogo i loro rapporti; il ragionamento vi ha dunque parte accanto alla osservazione, ma solo in quanto l' esatta determinazione dei fatti richiede una critica e l' esame delle loro relazioni, che si fa ancor più necessario poi quando si tratti di comprenderne l' importanza e l' efficienza storica [1].

Il metodo storico è pertanto obbiettivo, analitico e critico: la possibilità di una conoscenza obbiettiva non involge quì, come in metafisica, il problema dell' idealità delle condizioni dell' esperienza [2]; il metodo critico dev' essere rivolto a separare l' elemento soggettivo delle testimonianze da quelli che rappresentano realmente i fatti e le cose. Quindi riunione della *totalità* delle fonti, esame dell' *autenticità*, apprezzamento del loro *valore* di fonte immediata o mediata, e relativa *classificazione* e *interpretazione*, che contiene una parte negativa, di eliminazione, ed una positiva, di integrazione e schiarimento, fatti con la guida dell' elemento fondamentale.

Tutte norme che valgono per la storia in genere di qualsiasi tempo e luogo; ma possono applicarsi a una parte soltanto della storia della filosofia; alla quale invece più integralmente può adattarsi ciò che riguarda la determinazione dei rapporti tra i fatti. Nei fatti stessi devono cercarsi gli elementi della connessione causale, e dalla contingenza di ciascuno ricavare la necessità dell' insieme; l' approssimazione dello sviluppo storico

(1) Zeller, *Intr.*, 14.

(2) *Ueber d. Bedeut. und Aufgabe der Erkenntnisstheorie*, Heidelberg, 1862.

alla costruzione dialettica, dice lo Zeller con un paragone geometrico, è come quella d'una curva verso l'asintoto, cui s'avvicina progressivamente e indefinitamente senza mai toccarlo, mentre sempre più gli è discosta quando si risalga alle origini (¹).

Qui il distacco dall'Hegel si va facendo meno reciso e completo, e si vien preparando quell'affinità di interpretazione del progresso storico, che ritroveremo più oltre. Lo Zeller chiarisce il suo pensiero, mostrando la differenza che lo divide, per ciò che concerne la storia della filosofia, tanto dall'Hegel, quanto dal *prammatismo*: dal primo nel punto di partenza (osservazione a posteriori per lui e costruzione *a priori* per l'Hegel), dall'altro nel punto di arrivo (collegamento dei fatti e determinazione di una legge per lui, isolamento e sconnessione per il prammatismo). L'una e l'altra delle due scuole semplificano arbitrariamente il problema, considerandovi o la sola parte della necessità in una dialettica di concetti, o la sola parte della contingenza in una pura giustaposizione di dottrine.

La riduzione voluta dall'Hegel non è possibile: oggetto della filosofia è il *reale*, e il contenuto dei sistemi non può esser ricondotto a pure categorie logiche; il cui sviluppo inoltre va dalle più astratte alle determinazioni concrete, al contrario dello svolgimento storico; che presenta infine, in luogo di un rapporto logico, uno cronologico, nel quale il passaggio da un momento all'altro è determinato da motivi psicologici. Il tentativo dell'Hegel è vano in fatto come in diritto; di esso però resta il principio fondamentale, opposto alla storia *prammatica*,

(¹) Boutroux, *loc. cit.*, XXVIII-XXXIX.

di leggi dello sviluppo storico, le quali non consentono neppure la stessa comprensione dei fatti e dei sistemi a chi voglia fermarsi a considerarli isolatamente e spiegarli con accidentali particolarità di persone e di circostanze (¹).

La parte empirica del metodo storico deve integrarsi con la parte razionale, e darci la causalità completa.

Ogni sistema filosofico è pensiero di un individuo, e ritrova nel suo temperamento alcune tra le proprie cause determinanti; ma l'individuo non è isolato, si riattacca ad altri a formare un gruppo, che si distingue da gruppi diversi, e in ciascuno di questi le idee si formano per rapporti di derivazione, d'opposizione o di combinazione. Ogni individuo ha i suoi tratti particolari, oltre a quelli comuni con gli altri: ma la sua importanza storica è proporzionata alla capacità che egli ha di rappresentare i bisogni e le tendenze collettive del tempo.

Quindi, per lo Zeller, l'efficacia storica delle grandi personalità risulta dalla compiutezza dell'assimilazione ed elaborazione dei materiali derivati dal proprio ambiente, sì che lo storico non può considerarle fuori di questo nè, per la stessa ragione, far astrazione dalla efficacia del passato. E la concatenazione dei momenti successivi ci rivela una legge fissa, che, non essendo costrutta *a priori*, lo Zeller spera non incontrerà le obiezioni sollevate dal metodo dell'Hegel (²).

Ma il passaggio da una filosofia all'altra (*die geschichtliche Stellung*) non può comprendersi e riassumersi in chiare formule, se prima non s'è nettamente stabilita la

(¹) Boutroux, XVI-XVII; Zeller, *Intr.*, 11-14.
(²) Boutroux, *Intr.*, XXXIX, XLV-XLVII; Zeller, *Intr.*, 14-17, 19.

connessione interna di ogni dottrina (*die innere Zusammenhang*). E questa si determina partendo dalla idea direttrice, e derivandone le altre senza mai dimenticare i termini in cui ogni autore ha posto il problema filosofico, e il metodo al quale s'è attenuto; e senza mai far violenza ai suoi procedimenti, con la pretesa di trovarvi un rigore logico, le cui esigenze sono in noi frutto di ulteriore sviluppo ed educazione filosofica ([1]). Vedremo poi quali restrinzioni ponga lo Zeller a questo principio.

La successione dei sistemi dà luogo alla distinzione di periodi, ogni volta che i risultati della speculazione filosofica muovono a dubitare della legittimità dei termini in cui fu posto il problema, e a proporre un nuovo oggetto o una posizione diversa della questione. Si verifica in tal modo un progresso continuo, nello sviluppo regolare delle facoltà e degli stati che sono in germe nel carattere d'ogni popolo e nell'insieme delle condizioni circostanti. Ora questo sviluppo, che è quasi la attuazione d'un qualsiasi calcolo di probabilità, non è sempre miglioramento, e non esclude periodi di disordini e decadenza, in cui faticosamente si preparano nuove forme ([2]).

Ma esaminando nel suo schema generale il progresso delle idee filosofiche, lo Zeller vi ritrova una legge che, come dicemmo, lo riaccosta all'Hegel per l'affinità di interpretazione del processo di sviluppo storico.

Nel fatto filosofico lo Zeller, non ostante la sua affermazione che progresso non è sempre miglioramento, non ritrova soltanto una causa efficiente, ma anche una

([1]) Boutroux, XXXIX-XLI; Zeller, 15.
([2]) Boutroux, XLV-XLVI; Zeller, 17-19.

causa finale, la quale è quella forma del pensiero che si chiama la verità filosofica. E nel processo del suo sviluppo van quindi considerati il punto di partenza, la legge d'evoluzione e il punto d'arrivo.

Il punto di partenza è nell'errore che, secondo la teoria svolta dallo Zeller nei già citati scritti dei *Teologische Jahrbücher*, consiste nella contradizione fra lo stato reale e l'essenza ideale dello spirito, il quale applica la *forma* dell'idea filosofica (spiegazione universale e necessaria) alla inadeguata *materia* delle prime cognizioni sperimentali (incompiute e contingenti). Ma la contradizione molteplice non tarda a rivelarsi e produrre le sue conseguenze: lo spirito si trova in contradizione con sè stesso (la forma contro la materia), e l'errore con la verità e con gli altri errori, che nel conflitto tendono alla eliminazione reciproca. Ma come avviene tale eliminazione?

Qui torna fuori l'idea fondamentale della dialettica hegeliana. L'errore è nella manchevolezza della spiegazione, che reclama un'affermazione nuova che la completi: ma questa per distinguersi dalla precedente, si costituisce in dottrina recisamente antagonistica. Si han così una tesi e un'antitesi, entrambe con carattere esclusivo (*Einseitigkeit*), sì che nella lotta reclamano la conciliazione in un principio che entrambe le comprenda: la sintesi. Comincia così il processo, che ha i suoi momenti di errore, dialettica e verità, con tesi antitesi e sintesi, riproducenti il movimento dialettico dell'Hegel.

La sintesi è la conciliazione delle due vedute opposte, ma limitata a una parte sola dell'oggetto; coll'ampliarsi dell'orizzonte filosofico, essa viene costituita a tesi, cui s'oppone un'antitesi nuova per dar luogo a una seconda

sintesi: e così via prosegue il movimento dialettico, in cui lo Zeller vuole affermata la contingenza e la mescolanza del disordine inseparabile dall'azione libera e individuale; ma riconosce tuttavia una legge di evoluzione storica che muove verso la verità.

Nella filosofia greca tesi e antitesi s'affermano da prima fra i presocratici nell'uno e nel molteplice: Socrate opera la sintesi fondando la scienza sulla nozione; ma poi alla scienza dell'universale (Platone) s'oppone con Aristotele la filosofia dell'azione, e la conciliazione vien fatta dagli stoici. Ma dove la filosofia greca si fondava sulla natura, il medio evo contrappone l'antitesi dello spirito, fin che la filosofia moderna fa nel monismo la sintesi del dualismo.

Ma non ostante la vastità delle linee di questo schema, che non pretende, come quello dell'Hegel, d'applicarsi a ogni sistema particolare, e che ammette anche il sorgere di sistemi « *pas à leur heure* », così in anticipazione come in ritardo, lo Zeller sente il bisogno di dichiarare ancora che si tratta di concezione simbolica, i cui momenti non sono cronologicamente distinti. Errore e verità son prodotti della libertà dello spirito, che è *una libera necessità*; e non posson stare l'uno senza dell'altra. Nè errore puro nè pura verità si danno: solo il progresso indefinito consiste nel determinarsi di sempre nuove esigenze di perfezione, che dan l'impulso allo sviluppo [1].

E questa restrizione torna ad allontanare lo Zeller in parte dall'Hegel, il quale ammetteva, nel processo

---

[1] ZELLER: *Scritti citati* dei *Theolog. Jahrb.*; BOUTROUX, *Introd.* LII-LXVII.

storico, la distinzione cronologica dei momenti dialettici; e più ancora da Kuno Fischer, considerante come sistema *chiuso* quella serie delle forme metafisiche, cui lo Zeller invece non riconosce nè principio nè fine [1].

Ma d'altra parte, ammettendo un progressivo e continuo avvicinamento alla verità (sia pure senza mai raggiungerla, come avviene della curva rispetto all'asintoto), lo Zeller si trova in contradizione con se stesso, che aveva riconosciuto non esser sempre progresso equivalente a miglioramento. Una nuova limitazione verrebbe quindi a restringere ancora l'applicabilità della legge generale: la quale pertanto si trova internamente combattuta da più contrasti.

Vuole spiegare tutti i sistemi, e non può nel suo schema farne rientrare se non alcuni, e deve ammettere che ce ne sono fuori del loro posto; vuole spiegarne la successione, e pretende che la serie dei suoi momenti sia simbolica non cronologica; vuol esser legge di perfezionamento costante e nella successione dei momenti deve far rientrare anche arresti e regressi.

La teoria dello Zeller è, direi quasi, un'applicazione di se stessa; alla tesi hegeliana e all'antitesi della storia *prammatica* vuol dare una conciliazione nella sintesi; partendo dai fatti arrivare alla legge. Ma il tentativo non può dirsi compiutamente riuscito.

Anche a un altro suo principio, riguardo al metodo della storia della filosofia, lo Zeller, come ho già accennato, pone alcune restrizioni.

---

[1] Anche l'HEGEL aveva detto che la progressione dei momenti dello sviluppo *sembra* infinita, ma ha un fine assoluto in vista (*Introd.*, p. 35 dell'ediz. inglese).

La questione del metodo ha qui un'importanza particolare, perchè si complica con quella del valore che ha la storia della filosofia per la filosofia medesima. Nella esposizione e ricostruzione dei sistemi, rivolta a determinarne la connessione interna, lo Zeller vuole, come già accennammo, la più completa obiettività: non si devono prestare all'autore esigenze logiche proprie della nostra mente ed educazione filosofica, non pretendere che egli abbia posto le questioni nei termini in cui le poniamo noi, che da un principio abbia dedotto tutto ciò che a noi pare derivarne necessariamente, che i collegamenti e le dipendenze reciproche di concezioni riguardanti le varie parti del problema filosofico (metafisica, gnoseologia, etica etc.) gli siano apparse, sì da fargli evitare ogni contradizione. E a tale spirito di circospezione scientifica lo Zeller dice d'aver sempre cercato di attenersi [1].

Parrebbe dunque che nello studio storico della filosofia si dovesse quasi dimenticare il proprio sistema, se uno se ne possiede, e la propria educazione filosofica, per mettersi nella posizione stessa dell'autore studiato e far parlare lui stesso quanto più sia possibile. Se non che lo Zeller dice che non affermare per lo storico la necessità di possedere una convinzione filosofica sua propria sarebbe disconoscere la verità più semplice.

Senza un sistema personale manca secondo lui il criterio per comprendere ogni dottrina, penetrarne l'intima connessione, e i rapporti con le altre, giudicarne l'importanza; e la capacità di raggiungere tali fini è in proporzione del chiaro sviluppo e della coerenza dei

[1] *Prefaz. alla IV ediz.*, LXXXIV-LXXXV.

principi propri. Poichè si deve comprendere e giudicare, e la mancanza di convinzioni scientifiche lascerebbe simili funzioni affidate a opinioni volgari e non scientifiche, « il vero mezzo di iniziare senza pregiudizi lo » studio storico non è l'assenza di idee preconcette, » ma il possesso di idee preconcette più esatte che sia » possibile » [1].

Ora qui è naturale chiedersi: quale funzione spetta a questo criterio e mezzo che lo Zeller ripone nel possesso di un sistema ben preciso e personale, quand'egli esige nello studio storico quell'obbiettività, che vieta di prestare agli autori studiati le esigenze filosofiche e logiche del proprio sistema? Se anche lo Zeller avesse detto per lo studio storico indispensabile una educazione filosofica in genere, noi non potremmo tuttavia attribuire a questa l'ufficio di mostrarci come debban porsi i problemi, come dai principi convenga discendere alle conseguenze e riconoscere nelle relazioni delle varie parti le esigenze del principio di contradizione: lo Zeller vuole che ci poniamo al punto di vista dell'autore, anzi che al nostro, e non fa parola della necessità od opportunità di fare oltre all'esposizione obbiettiva anche la critica interna del sistema.

E c'è di più, che, in luogo di una generale preparazione logica, egli dichiara « necessario ed utile che si » porti un sistema filosofico personale nello studio della » filosofia altrui ».

Si deve portare non per opporlo al sistema studiato, nè per ricercarvi l'attuazione delle nostre esigenze logiche: perchè dunque e in che senso può dirsi utile,

[1] *Introd.*, 20-22.

anzi necessario? Perchè, dice lo Zeller, il possesso d'un sistema è condizione dell' intendimento degli altri: ma in che deve consistere tale intendimento se non nel confronto della posizione dei problemi e nella verificazione del nesso tra principi e conseguenze e della coerenza tra le varie parti, di cui lo Zeller non parla o vuole esplicitamente l' esclusione?

Egli, come più tardi altri, di cui parleremo in sèguito, crede che non sia possibile uscire da questo circolo: che il possesso d' un sistema è condizione dell' intelligenza degli altri e la storia della filosofia è d' altro canto il criterio della verità dei sistemi. Il circolo non esisterebbe quando la preparazione necessaria per lo studio storico si facesse consistere in una generale educazione filosofica e sopra tutto logica: ma ci stringe più da vicino quando si segua lo Zeller in altre sue considerazioni. A chi sostiene che dalla storia debba derivarsi il proprio sistema, lo Zeller obietta (dimentico di altre sue affermazioni che mal s' accordano con questa) che è necessario un proprio punto di vista dal quale considerar la storia per attingerne lumi; e che, se il punto di vista non è dato da un sistema filosofico, due soluzioni sole rimangono, egualmente inammissibili: o ricercarlo nelle opinioni volgari o nel risultato stesso dello studio storico [1]. Questa rende il circolo anche più evidente; quella chiama a giudice un incompetente.

Ma il sistema filosofico preconcetto sfugge a una tale accusa? Lo Zeller ammette che ve ne possan esser di troppo limitati ed esclusivi, che impediscano a chi li

[1] Questa seconda soluzione, che lo ZELLER dichiara *inammissibile* al pari dell' altra, è stata recentemente assunta dal CHIAPPELLI Si vegga più oltre l' esposizione e la discussione della sua teoria.

abbraccia di comprendere la storia della filosofia: nella capacità di farci intendere ed apprezzare i sistemi passati egli colloca appunto la misura della larghezza e verità delle dottrine. E aggiunge che la storia è, al pari delle scienze, utile alla filosofia, quale strumento di correzione ed integrazione. Quindi ogni dottrina personale pare che egli ammetta suscettibile di revisione; ma la necessità di questa si rivela secondo lui solo per l'incapacità di comprendere altri sistemi; e non s'intende come ciò che per noi risulti inintelligibile possa fornirci lumi per correggere le nostre idee [1].

E perchè nella scelta preventiva del sistema non si accolga il più ristretto, quale criterio ci varrà di guida? La storia, se ci risulterà incomprensibile, ci dirà dopo che abbiam fatto una cattiva scelta, ma sarà capace di compiere, oltre a questo ufficio negativo, quello positivo di fornirci indicazioni per una scelta nuova? No; perchè, secondo lo Zeller, la storia ci illumina solo se abbiamo un punto di vista dal quale guardarla; e il punto di vista non può consistere se non nel possesso di un sistema filosofico personale.

Così, nello stringere il circolo oltre il dovere, ci accorgiamo che, a questa stregua, nè la filosofia potrebbe sempre esser gran che utile alla comprensione della storia, ne questa alla costruzione di quella.

Eppure per lo stesso Zeller l' ufficio e il contributo positivo che la storia delle dottrine può recare alla costruzione d'un sistema non dovrebb' essere esclusa, secondo la sua definizione della filosofia. Questa è per lui attività speculativa che ricerca la conoscenza del

[1] *Introd.*, 21-23.

reale, e vera scienza che con lavoro metodico vuol determinare l'insieme delle cose nella loro unità, cogliere le correlazioni di tutte le scienze particolari e trovare nelle leggi dell'universale la spiegazione del particolare [1]. È per tanto un lavoro subordinato a rigorose esigenze logiche; sulla cui applicazione la storia dei sistemi ci può dare gran luce.

Ma perchè essa ci istruisca sui problemi, i metodi e i resultati, occorre che il suo studio sia fatto con la guida di idee preconcette nè sia esclusivamente rivolto a ricostruire puramente e semplicemente il pensiero degli autori senza metterne in rilievo tutti i difetti interni, le contradizioni, le mancanze di collegamento.

Lo Zeller vuole lo studio fatto ad un tempo con criterî soggettivi e con resultati obbiettivi; ma gli insegnamenti sulla posizione dei problemi, sul collegamento interno e sulle conseguenze storiche dei sistemi, che egli vuol trarre dalla storia della filosofia [2], non possono esser forniti se non da un esame critico sottratto ad ogni idea preconcetta e personale, e guidato dalla più chiara coscienza delle esigenze logiche, continuamente applicate a riscontrare la solidità interna di ogni dottrina.

4. **Boutroux : I** [3]. — La inefficacia della storia della filosofia, quando nel suo studio si introducano opinioni

(1) *Introd.*, 7-8.

(2) *Introd.*, 23.

(3) Per il Boutroux, come per altri, che sull'argomento in discussione son tornati più volte, a distanza di tempo, esponendo nei varî scritti concetti almeno in parte diversi, ho stimato opportuno fare separatamente esposizione e critica degli scritti differenti, secondo il rispetto cronologico, per riguardo alla efficacia di modificazione o integrazione, che sul loro pensiero avessero esercitato scritti altrui, apparsi nell'intervallo.

personali, che impediscano ogni esame spassionato e ogni critica obbiettiva, risulta anche dalla osservazione, che il Boutroux soggiunge alla sua esposizione della teoria dello Zeller: che mentre questi costruisce l'un dopo l'altro i piani del suo edificio storico, fondando l'uno sull'altro, c'è, per es., il Lewes che stima trascurabile la filosofia greca dopo i primi fisici, ci sono i materialisti che non credono ci sia stato progresso reale dopo Democrito, e i panteisti che preferiscono l'ilozoismo antico al dualismo cartesiano (p. LXIX-LXX). Ora si può domandare: da che deriva una tale sconoscenza della inferiorità, costituita negli antichi filosofi dalla imperfetta posizione dei problemi, dalla manchevolezza del loro sviluppo per scarsità di conoscenze, dal difetto di rigore sistematico e di coerenza logica nella costruzione delle dottrine?

Parrebbe derivare precisamente dal prevalere di idee preconcette, che offuscano il giudizio, e dalla mancanza di critica interna dei sistemi, che induce taluni a farsi discepoli anche di concezioni deficienti e contradittorie. Il Boutroux invece lamenta che l'esposizione dello Zeller ci lasci freddi, e non c'induca l'idea di farci discepoli di alcuno dei filosofi, dei quali egli ci parla (p. XLVIII-LI).

E qui occorre distinguere in ogni sistema la sua forma reale e storica dal principio sul quale si fonda. Nel lamentare che studiando nello Zeller i sistemi d'Eraclito, Democrito etc. « nul n'aura l'idée de se faire leur » disciple », e che essi ci appaiano intieramente estranei al nostro pensiero, parrebbe che il Boutroux volesse richiedere dallo storico di completare l'esposizione con la critica, per discernere nelle varie correnti di pensiero

ciò che ogni filosofo v' ha recato di contributo effettivo e permanente, di sviluppo logicamente coerente, da ciò che risulta contrastante ed estraneo a quel dato indirizzo filosofico. Distinguere quello che appartiene, come elemento intrinsecamente necessario ed armonico, a ciascuna tendenza e scuola, da quello che è frutto passeggero di temperamento individuale o di deficiente riflessione speculativa, significa mostrare la formazione progressiva dei vari sistemi per le esigenze logiche interne di ciascun principio, e indicare la funzione che ogni principio può esercitare anche nella coscienza contemporanea.

Ma il Boutroux, al contrario, crede vitale in ogni sistema storico non ciò, che è quasi produzione e conseguenza impersonale del suo principio fondamentale; ma precisamente ciò che è parte strettamente individuale dell' ingegno dell' autore, senza pur considerare se e quanto s' accordi con le esigenze logiche del sistema. E ciò perchè egli ritiene che la filosofia tenga della religione e dell' arte, oltre che della scienza; e che in ogni dottrina accanto all' azione della conoscenza s' eserciti quella del sentimento e della volontà; e che l' efficacia della filosofia e della sua storia derivi più dalla parte artistica, di sentimento e di volontà, che dalla scientifica, di conoscenza.

Questa teoria, sulla quale il Boutroux non ritorna nei suoi scritti posteriori intorno alla storia della filosofia, vuol essere brevemente esposta e discussa, anche perchè resti differenziata da un' altra, che in Italia è sostenuta dal Cantoni, che pure opera un ravvicinamento fra filosofia e poesia.

Allo Zeller, che ritiene la filosofia una scienza, cui spetta di cogliere le correlazioni di tutte le scienze, il

Boutroux oppone che in tal modo si sopprime la filosofia, inutile se in accordo, condannata a scomparire se in disaccordo con la scienza [1]; e si distrugge l' interesse della storia della filosofia. Nelle scienze particolari, dove lo stato attuale contiene lo sviluppo di tutti i momenti anteriori, la storia di questi può, secondo il Boutroux, interessare come storia dello spirito umano in quanto, per la distinzione dell' oggetto dal soggetto, si può, anche a traverso alla diversità dei resultati, cogliere nella *forma* della scienza l' affinità di natura fra noi e i nostri antenati. Storia dello spirito umano non è per il Boutroux formazione e sviluppo la cui successione di momenti possa eccitare l' interessamento nostro come ricerca degli elementi e delle fasi per cui s' è venuta costituendo la coscienza contemporanea: è invece riconoscimento di identità formale, se non anche di contenuto, fra la coscienza nostra e l' antica.

Sicchè, se tale identità vien meno, scompare ogni interesse dalla conoscenza dello spirito d' altri tempi. Nella scienza l' identità formale permane sempre per la distinzione del soggetto dall' oggetto; ma nella filosofia oggetto e soggetto son la stessa cosa: lo spirito umano. E se la filosofia fosse una scienza, dovrebbe, secondo il Boutroux, esser priva di interesse come contenuto nelle sue fasi passate; ma essendo il contenuto il soggetto stesso, mancherebbe anche l' interesse derivante dalla scoperta dell' affinità spirituale fra noi e gli antichi

[1] Che tale confutazione dello Zeller combatta un pensiero che non è il suo, è evidente. Come potrebbe trovarsi in disaccordo con le scienze chi ne cerca le correlazioni, e come potrebbe nell'accordo risultare inutile?

(LXXI-LXXIII). Quasi che pur nella differenza dei resultati della riflessione non potesse cogliersi la identità formale.

Se fra affinità formale e materiale dovesse ritrovarsi così stretto collegamento, che non potesse l'una stare senza l'altra, la esistenza della prima, che il Boutroux non mette in dubbio, non consentirebbe diversità di sistemi e periodici filosofici. Ma il Boutroux è ben lontano dal giungere a tali conclusioni.

La *materia* della filosofia, egli dice, è data dalla ragione e dalla conoscenza, la *forma* (che è un' idea di armonia universale, dal sentimento e dalla volontà. Se la filosofia ha una parentela con la scienza, ne ha un'altra con la religione e con l'arte; a differenza di ciascuna di queste essa ha un doppio fondamento nei principi della ragione teorica e in quelli della volontà libera e infinita. Così si spiega come ella sia un miscuglio di simmetria e d'incoerenza, e come nel progresso delle scienze, che recano maggior precisione di metodo e di sviluppo, le grandi soluzioni del problema filosofico restino in fondo le stesse, perchè « répondent à des aspirations qui, » appartenant à la volonté libre, sont supérieures au » temps et à l'espace » (LXXVII).

Più che la dottrina ci affascina il genio dell'autore, più che l'elemento conoscitivo ci attrae quello artistico e religioso; e poichè fra essi il Boutroux sembra quasi stabilire una proporzione inversa, così non è a meravigliare che nella filosofia egli preferisca il passato al presente e il remoto al prossimo. « Dans la philosophie, » comme dans la religion et l'art, c'est en restaurant » le passé qu'on réforme le présent; et les revolutions » les plus fécondes sont celles qui ressuscitent les » oeuvres les plus antiques.... *Philosophia duce regre-* » *dimur* » (LXXVIII).

Ma tale preferenza pura e semplice per l'antichità è possibile solo partendo dal concetto di storia dello spirito umano, che il Boutroux ha stabilito, escludendo ogni sviluppo successivo di fasi e di elementi, ogni idea di formazione progressiva. Il Boutroux ammette, è vero, un progresso di conoscenze, che dovrebb'essere impulso di sviluppo alla ragione teorica; ma distinguendo questa dal sentimento e dalla volontà, senza porre fra loro alcuna relazione causale, viene ad escludere che il progresso delle conoscenze si traduca per la volontà in stimolo alla posizione di problemi nuovi, e alla formazione di nuovi elementi e di maggiore complessità e adeguatezza nei problemi vecchi. Sviluppo di conoscenze non è per ciò, secondo lui, sviluppo di filosofia; successione di momenti non è formazione progressiva dello spirito umano.

La concezione del Boutroux è alquanto antistorica: della *perennis quaedam philosophia*, che il Leibnitz rintracciava nella storia del passato, egli vede la permanenza, non il cammino e lo sviluppo. « En faisant » remarquer les traces de la verité chez les anciens, » on tirerait l'or de la boue, le diamant de la mine, » et la lumière des tenebres », scriveva il Leibnitz; e così affidava alla storia della filosofia il còmpito di mostrare come dalle prime tracce incerte e monche si fosse venuta via via costituendo la figura complessa, come l'oro e il diamante avessero cominciato ad uscire attraverso ai tempi dalle miniere, e la luce dalle tenebre. L'idea della filosofia perenne dagli antichi ai moderni non vuol essere scompagnata da quella di sviluppo storico; presa da sola essa resta denaturata e sformata.

E lo stesso Boutroux la riaccosta in parte all' altra negli scritti posteriori, nei quali in luogo della parziale identificazione della filosofia con l' arte, ritroviamo un ritorno a idee analoghe ad alcune dello Zeller, pur nella riaffermata condanna della teoria dell' Hegel.

5. **Fouillée** — Invece dall' Hegel assume vari concetti intorno al valore e còmpito della storia della filosofia un altro francese, il Fouillée [1]. Non certo che egli aderisca al principio informatore della dialettica hegeliana, al quale anzi oppone che in filosofia, come in algebra, ogni negativo aggiunto a un positivo è una diminuzione, non un aumento progressivo (XVI): ma le ragioni ch' egli adduce a comprovare l' importanza teoretica e storica della storia della filosofia risentono da vicino l' inspirazione di concetti dell' Hegel.

Il Fouillée attribuisce alla storia della filosofia un triplice valore [2]: teoretico, educativo e storico. Il primo consiste in ciò, che la filosofia e la sua storia hanno (a differenza dalle scienze) identico l' oggetto: lo spirito che ricerca la sua natura, il suo principio e la sua finalità: che la storia ci mostra un' imagine ingrandita di quanto la riflessione trova nella coscienza individuale; e che in fine essa è una controprova della teoria e una lezione di metodo.

Il valore pedagogico sta nello spirito di fratellanza, di giustizia e di amore della verità, che infonde la consuetudine coi grandi pensatori, sì da spingere, come

(1) *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 1874, *Introduction*.
(2) Il Fouillée, veramente, distingue solo due aspetti, il teorico e lo storico; ma anche senz' averlo distinto dagli altri parla pure dell' effetto educativo.

voleva il Pascal, il nostro pensiero a superarli imitandoli. Il valore storico è, in fine, costituito dall' azione direttiva del movimento sociale; che il Fouillée con lo Schopenhauer ritrova nelle idee filosofiche.

Il Fouillée veramente ricorda, a questo punto, l' Hegel e la dimostrazione da lui data del fatto che nella filosofia ogni età acquista la più chiara e precisa coscienza di sè; ma ciò per l' Hegel non significava che la filosofia dirigesse il movimento storico sociale, morale, religioso e scientifico. Se può ritenersi conforme al suo pensiero l'affermazione del Fouillée, che la storia delle azioni non si comprende senza quella delle idealità alle quali i fatti tendevano, non può supporvisi più corrispondente la teoria che la speculazione filosofica guidi e determini il corso degli avvenimenti politico-sociali, i progressi delle scienze, i mutamenti delle leggi e dei costumi (IV-V).

Ma sia o no conforme alle dottrine hegeliane, questa teoria presenta un difetto interno, che a noi maggiormente preme rilevare, in quanto considera soltanto un lato del rapporto tra filosofia da una parte e costituzione sociale, religione e scienza dall'altra; cioè l'azione esercitata dalla prima sulle seconde, senza parlare della efficacia che queste possano avere sull'altra; ed esagera l'aspetto considerato al punto di affermare, come il Cousin, che data la speculazione filosofica di un' età, tutto il resto può esserne dedotto *a priori*.

Ma perchè il valore della storia della filosofia possa pienamente esplicarsi, è necessario, dice il Fouillée, che la serie dei sistemi sia intesa nel suo significato. Le numerose dottrine che si succedono in opposizione fra loro sono vari punti di vista che debbon completarsi a vicenda: il progresso della filosofia è nella graduale con-

ciliazione di sistemi difettosi in un sistema superiore; e il metodo storico deve darne la dimostrazione. Quindi essa ha due uffici: comprendere e apprezzare.

Per comprendere un filosofo bisogna bandire ogni dogmatismo, dimenticare quasi le proprie convinzioni per collocarsi al suo punto di vista, e, aggiunge il Fouillée, cogliere il momento nel quale il suo pensiero ha raggiunto la forma più alta e la più pura essenza sua. Lo storico deve guardare più ai rari slanci e alle manifestazioni di genialità che ai lati difettosi, perchè la interpretazione sia più vera oltre che più bella; far come il pittore che, per ritrarre un uomo, sceglie l'istante della sua maggior bellezza ed espressione, perchè, come diceva Aristotele, la vera natura d'un essere non si conosce nell'embrione o nel mostro, ma nella sua compiutezza e perfezione finale, e l'alta critica è quella non dei difetti, ma delle bellezze (VI-VII).

Nel dir questo il Fouillée non pensa che un sistema è un fatto storico, oltre che un fatto filosofico. Come fatto filosofico potrà forse apparire plausibile la pura considerazione delle verità che esso contiene, per raggiungere la retta interpretazione del principio informatore: come fatto storico appare immediatamente imprescindibile la necessità di considerarlo nella sua piena realtà effettiva. Ma pur sotto il primo aspetto ciò, che sembra forse giusto a una considerazione superficiale, risulta poi errato a una più meditata riflessione. Il valore di un principio si coglie esattamente non solo apprendendone le giuste applicazioni, ma anche notandone le deduzioni errate. Il Fouillée stesso afferma (XV) la necessità di persuadersi che tutte le dottrine passate e presenti sono ben lontane dall'aver raggiunto il loro

completo svolgimento e la piena ed armonica perfezione; e, come già abbiam detto, vuole col Pascal che si imitino i grandi sorpassandoli. Ma come far ciò, senza considerarne anche i difetti e gli errori, per trarne le indicazioni e lo stimolo alle correzioni ed integrazioni necessarie?

Il Fouillée stesso non può disconoscerlo, perchè ciò costituisce precisamente il secondo ufficio che egli attribuisce al vero metodo storico: l'apprezzamento dei sistemi, distinto da lui in due parti, la correzione degli errori e la conciliazione delle verità.

Gli errori possono essere di deduzione e di principio. Come un matematico può cadere in uno sbaglio di calcolo, così un filosofo può incorrere in applicazioni incoerenti e contradittorie di un principio: così accadde a l'Hobbes, che dall'utilitarismo voleva trarre quale conseguenza il dispotismo. L'errore di deduzione non distrugge il principio, più che lo sbaglio di calcolo non distrugga la teoria delle operazioni matematiche; correggerlo non è confutare, ma rafforzare e completare l'idea fondamentale, per vedere ciò che veramente essa può darci (VIII-IX).

Rettificate le applicazioni, viene la critica dei principi. In essi l'errore non può essere, secondo il Fouillée, nella falsità, perchè, a suo parere, l'assurdo non è concepibile; può invece consistere nella manchevolezza, nell'assumere come completo un concetto parziale e astratto. La confutazione consiste quindi nel dimostrarne la impotenza nella spiegazione delle cose, senza un'integrazione; così un sistema si trova confutato dalla stessa parte di verità, che contiene. In fondo è ciò che diceva l'Hegel: a ogni sistema non è rifiutato dalla storia se non il carattere di assoluto e definitivo, che pretendeva di pos-

sedere; e, aggiunge il Fouillée, il trionfo della verità non è vittoria di distruzione, ma di conciliazione.

La verità di un sistema è in ragione della sua larghezza d'applicazione, è nel suo aspetto affermativo; la falsità è nel suo lato esclusivo e negativo. Mentre l'Hegel voleva la sintesi dei termini contraddittori, il Fouillée vuole soltanto riunire tutto ciò che i vari sistemi contengono di positivo, e imitar Platone, il quale diceva che, posto a sceglier fra due cose, le prendeva ambedue come i fanciulli. Ma limitando e chiarendo il suo pensiero, il Fouillée ammette che ci siano principi inconciliabili e contraddittori sotto il medesimo punto di vista (XV); solo ritiene che le opinioni siano per lo più punti di vista diversi, gradi di pensiero capaci di armonico accordo.

Ora qui è a chiedersi: la conciliazione di questi contrasti appartiene alla storia della filosofia, o invade il campo della teoretica? Il Fouillée vuole che l'apprezzamento dei sistemi si compia prendendo a criterio non un sistema preconcetto, ma l'ideale della filosofia, che è, secondo lui, in una dottrina tanto vasta da conciliare in sè tutti i sistemi. Ma simile ideale, evidentemente, ha un'esistenza e una possibilità d'uso per noi solo in quanto sia da noi concepito nelle sue parti e nel loro accordo; vale a dire solo in quanto diventi un sistema. E allora può forse esistere un sistema, che sia superiore ai sistemi; ed è ammissibile che non ci sia nel concepimento di esso differenza di vedute tra i vari filosofi, sicchè si trovino in disaccordo, pur affermando ciascuno di possedere il vero sistema superiore ai sistemi?

La inevitabilità di tale conseguenza risulta dallo stesso esempio che ci offre il Fouillée di applicazione della sua teoria. Le varie dottrine, egli nota, hanno

elementi comuni o di immediato riavvicinamento, e altri che appariscon più lontani; per questi bisogna trovare i termini medi che diano il passaggio e il collegamento. Così si viene ad operare una gradazione di dottrine secondo la verità che contengono, il cui grado si determina ricercando il fine e punto ultimo al quale esse possono pervenire. Così si trova, per es., che il materialismo va irresistibilmente a terminare e completarsi nell'idealismo, e questo alla sua volta nella filosofia della volontà.

Il Fouillée afferma che questa analisi razionale è confermata dalla storia; ma poichè storicamente non si può dire che alla filosofia della volontà non siano succedute anche altre, chi parteggiasse per alcuna di queste ultime avrebbe fondamento a sostenere che la storia ne dimostra la derivazione dalla prima.

La storia ha dunque il còmpito di mostrare quale sia il cammino progressivo delle idee e la direzione verso la quale ciascuna di esse viene spinta da una intrinseca necessità; ma non deve fissare a questo procedere colonne d'Ercole. Se la teoretica vuol sostenere che un certo stadio è il punto definitivo, è affar suo; ma alla storia ciò non spetta. Il suo còmpito di fronte alla teoretica è, per l'apprezzamento delle dottrine, in certa guisa analogo a quello che ha rispetto alle scienze la logica, la quale non intraprende ricerche per la conoscenza del reale, ma indica come queste debban compiersi, e mostra la concatenazione dai principi alle conseguenze. La storia della filosofia può così esser lezione di metodo e indicare le vie della ricerca; ma se si propone di raggiungere essa stessa la mèta finale, non è più storia, ma speculazione teoretica.

6. **Franchi** — Anche in Italia il principio della discussione è in stretta dipendenza dalla teoria hegeliana, e si ricollega in parte col dibattito da questa suscitato in Germania, mentre solo più tardi si pone in rapporto con quello iniziatosi in Francia. Tra i primi scrittori, che discutano l'argomento, troviamo Ausonio Franchi, nelle sue *Letture su la Storia della filosofia moderna* (¹).

La storia della filosofia è, dic'egli, il quadro vivente delle lotte sostenute nel corso dei secoli dal pensiero, sotto forma di sistemi opposti dello scetticismo, dell'idealismo e del realismo, per aumentare il suo sapere. Ognuno dei sistemi è legittimo e ha un fondo di verità, che il Franchi, come poi il Fouillée, fa consistere nel suo lato positivo, ponendo la falsità nel lato negativo.

Le opposizioni son governate dalle leggi del progresso, sì che dall'azione e reazione reciproca risulta il perfezionamento intellettuale e morale dell'umanità; e il còmpito della storia della filosofia è precisamente, secondo il Franchi, la dimostrazione di questo progresso, per legittimare l'esistenza della filosofia stessa, che diverrebbe inutile se non fosse che ripetizione continua di una primitiva fase di contrasto, non mai superata nè superabile. Ma questo còmpito medesimo ridurrebbe la storia della filosofia a mezzo transitorio di prova: perchè una volta mostrata l'esistenza di un progresso reale, non ci sarebbe più bisogno di approfondir l'esame di fasi ormai superate; e nelle ultime potrebbe rintracciarsi tutto ciò che le antecedenti contenevano, con un perfezionamento, che a quelle mancava. Tuttavia il Franchi trova un'altra giustificazione, che vedremo poi ripro-

(¹) Milano, Ferrario, 1863, *Lezione prima*, vol. I, 1-34.

dotta anche da altri: « Se tutte le serie degli umani » eventi sono consertate in guisa che ciascuna ha ragione » di effetto verso l'antecedente; e di causa verso la » susseguente; certo, questa legge di connessione non » apparisce mai attuata così a rigore di logica, come » nella storia della filosofia, la quale è una vera genea- » logia d'idee, assai meno soggetta a perturbazioni che » ogni altra genealogia di fatti. Come dunque si potrebbe » determinare il carattere dei sistemi moderni, se non » rintracciando l'ordine della loro figliazione dai sistemi » antichi? » (pp. 31-32). E senza dubbio è questa una delle più forti prove del valore della storia della filosofia.

7. **Acri** — Meno evidente questo valore risulta nella prolusione dell'Acri, del 1872 (¹), che vuole in Italia assumere, fra l'Hegel e la scuola antagonistica, una posizione analoga allo Zeller. Ma in Italia i positivisti non si opponevano agli hegeliani negli stessi termini dei prammatici tedeschi della storia: nè l'Acri partiva dal concetto preciso e determinato di storia e di filosofia, da cui prendeva le mosse lo Zeller. Egli pertanto ammette *parecchi aspetti* della storia della filosofia, la *ricostruttiva (o rigenerativa)* della formazione dei sistemi, la *critica*, oggettiva e soggettiva, la *speculativa*, che ordina i sistemi in un disegno ideale, e persino la *fenomenale*, che dà frammenti sconnessi e confonde un autore con l'altro; e non si cura di stabilire se un aspetto debba preferirsi agli altri, o alcuno (come il fenomenale) escludersi affatto, o altri integrarsi a vicenda.

Delle critiche mosse all'Hegel alcune, acute, sono in parte già mosse dallo Zeller e dallo Schwegler: il

(¹) *Su la nat. della St. della Fil.*, disc. letto all'Univ. di Bologna, 1872.

sacrificio della cronologia alla logica; la riduzione illegittima di ogni sistema a una categoria astratta, che per gli antichi non aveva il significato che ha per l'Hegel: e la fatalità del progresso, per cui sempre gli ultimi sistemi dovrebbero esser più perfetti. Inesatta invece è la osservazione che, pur ammesso il principio hegeliano, oltre alle categorie logiche anche le naturali e le spirituali dovrebbero esser rappresentate nella storia della filosofia: per l' Hegel nella filosofia « è in questione » l' Idea pura e non le sue forme particolarizzate come » Natura e Spirito » (¹).

Nè esatte sono le critiche mosse ai positivisti. Essi, dice l' Acri, vogliono studiati i sistemi in sè e nei loro collegamenti senza idea preconcetta, quasi fatti naturali: ma questo principio, che pure egli afferma più utile che quello dell' Hegel, non può secondo lui condurre che ad una raccolta diligente di concetti particolari e di dati sulla vita e i tempi dei filosofi.

Per altro nell' affermare che lo spirito non copia i fatti, ma li compie, egli non considera che studiare i fatti naturali nei loro nessi non è copiarli. Egli afferma necessaria per una storia di sistemi un' idea preconcetta del principio e della perfezione del sistema: vediamo quale ufficio le attribuisca. Di ogni sistema lo storico deve rifar la vita, nascondendosi *fino a un certo segno*, e ad un tempo rivelando l' anima e la mente sua: il nascondersi deve consistere nel non affogare i sistemi nei commenti, il rivelarsi deve somigliare a quello del poeta o del pittore che nel dramma o nel quadro non pongono le loro persone, ma si manifestano senza apparire. Come nel dramma sarebbe malagevole distinguere

(¹) Hegel: *Introd. alla Storia della Fil.*, 29.

quando il personaggio parli per conto suo e quando per conto dell' autore, così nella storia della filosofia l' Acri vuole che lo storico si inframmetta nell' esposizione, come il coro nelle tragedie greche, che fa un' opera d' arte sola con l'azione; e giudichi « per modo *da parere* » che il sistema stesso da se stesso si giudichi » (p.19-20).

Intorno alla successione dei sistemi, l'Acri nota che essi vanno suscitandosi come l'azione provoca la reazione, senza che il pensiero successivo annulli il precedente, che invece corregge o rinnova. E vuole che lo storico mostri come la vita dell' uno generi la vita dell'altro; ma in luogo di trarre da un tal fine la necessità di non trascurare i minori accanto ai più eminenti e di ricostruire intiera la catena con tutti i suoi anelli, egli dice « obbietto della storia della filosofia il registrare le risposte *dei più grandi* » (pp. 21, 37). E così aderisce al concetto hegeliano, che meritan ricordo solo quei pensatori per cui la filosofia ha progredito, non quelli che hanno insegnate e diffuse dottrine altrui, o quelli che sono di scarsa importanza nel progresso della scienza filosofica (¹).

8. **Tocco** — La mancanza di spirito storico in coloro, i quali vogliono considerare e giudicare i sistemi passati in base a un' idea preconcetta, è acutamente messa in rilievo dal Tocco, nello scritto, che abbiamo già avuto occasione di ricordare: *Pensieri sulla storia della filosofia* (²). La pretesa di applicare agli altrui sistemi un criterio completo e perfetto di verità può condurre, come s'è già accennato, chi creda di possederlo alla intolleranza e all' esclusivismo; e chi ritenga, come il Jouffroy,

(¹) *Introduz.* alla *st. della fil.*, 115.
(²) Nel *Giornale napoletano di filos. e lett.* del 1877.

di non averlo ancora raggiunto, alla negazione della possibilità d'una storia della filosofia. L'Hegel stesso avvertiva il pericolo di prestare ad autori antichi esigenze logiche proprie del pensiero moderno; ma non si poteva certo dire ch'egli avesse osservato il precetto proprio di porre l'opera su una base rigorosamente storica.

Il Tocco avverte come nella stessa storia generale sia grave difficoltà la riproduzione schietta e genuina dei fatti, che pur richiedono di esser collegati ed interpretati; ma come più pressante sia nella storia della filosofia il pericolo di non intendere o non valutare rettamente i fatti, poichè i fatti qui sono idee, e di un pensiero anche talora opposto al nostro dobbiamo rifare la vita e il processo. Chi ritiene unico mezzo di interpretazione e di giudizio il proprio modo di filosofare è spinto all'esclusivismo e all'intolleranza, a distinguere eletti e reprobi e a negare a questi ultimi la serietà e perfino l'onestà.

Ma la polemica non è storia: « nelle serene regioni della Storia, dice con elevato ammonimento il Tocco, non v'ha reprobi nè eletti; e tutti gli Eroi del pensiero, i quali dettero una nuova spinta al progresso filosofico, debbono andare studiati collo stesso amore ». Per riuscire nella ricostruzione storica dei sistemi bisogna un lavoro difficile e non possibile a tutti: spogliarsi del proprio modo di pensare, uscire dal proprio ambiente intellettuale e morale e collocarsi in quello degli autori studiati. Che lo storico abbia un sistema proprio, sta bene; ma questo deve restare estraneo alla valutazione dei sistemi altrui.

Il criterio valutativo deve cercarsi nel grembo del sistema medesimo che si critica. Sistema filosofico vuol

dire espressione d'una tendenza naturale del pensiero; ma poichè queste tendenze sono varie e molteplici, contro il predominio dell'una contrastano le altre, e ogni sistema filosofico ne risente incertezze e contradizioni. Ecco l'elemento di critica interna del sistema. In Aristotele tra l'universale e l'individuo, la materia e la forma troviamo oscillazioni, onde sorgon poi le dispute degli interpretatori; ma la stessa opposizione ha questo fine benefico di richiamare le menti dalla cieca fiducia nella autorità all'indagine critica, per cui dalle stesse rovine cresce ed avanza maestosa, come intuì l'Hegel, l'Intelligenza della Umanità.

Gli stessi contrasti fra le varie tendenze del pensiero richiamano la necessità di un altro criterio di valutazione, integrativo del primo. Il sapere filosofico non è campato in aria, ma ha stretti rapporti con le scienze e con le condizioni sociali e religiose di ogni età. Quindi ecco un altro e duplice criterio: il valore conoscitivo o teoretico e il valore storico di ogni sistema; il primo derivante dalle relazioni con le scienze, il secondo da quelle con la vita sociale.

I più grandi filosofi (Aristotele, Cartesio, Leibnitz, Kant, Hegel) hanno fondato le loro speculazioni su profonde conoscenze matematiche e scientifiche, perchè ogni scienza, quando arriva a discutere i suoi principi e concetti fondamentali, è spinta, come già osservava l'Hume, alla filosofia. E per questo legame le scienze hanno un ufficio critico di fronte ai sistemi filosofici, tra i quali in maggior pregio dovran tenersi quelli, che meglio han saputo elaborare il materiale offerto dalle scienze e imprimer loro vigorosi impulsi. E d'altra parte, essendo la filosofia, come diceva l'Hegel, l'espressione più

cosciente dello spirito del tempo, il valore storico di ogni sistema consisterà nella capacità che abbia avuto di sollevare la coscienza generale ad altezze prima ignorate. Per questo lato risulta l'alto valore del platonismo e, più tardi, dello stoicismo, e si comprende l'efficacia spiegata e il dominio esercitato da essi con la rispondenza loro ai bisogni più intimi e profondi delle coscienze del tempo.

Così, dice il Tocco chiudendo il suo scritto lucido ed acuto, il valore e l'efficacia dei sistemi si misurano non solo dal loro contenuto speculativo, ma anche dai rapporti con le scienze particolari, le istituzioni giuridiche, le intuizioni etiche e religiose, lo stato della società, in una parola con tutta la vita intellettuale e morale dell'umanità.

9. **Bonatelli** — Da un diverso punto di vista, analogo in parte a un concetto hegeliano, parte invece il Bonatelli, nella prolusione del 1877 a un corso di storia della filosofia [1]. Mentre il Tocco ravvicina la filosofia alle scienze e alla vita sociale tutta quanta, il Bonatelli, come già l'Hegel, si preoccupa sopra tutto di distinguerle e separarle nettamente, per impedire la confusione dei loro domini. Ma questa considerazione è solo in apparenza opposta all'altra: perchè stabilire la differenza specifica della filosofia dagli altri campi della attività intellettuale umana è precisamente la condizione e il presupposto della ricerca delle loro mutue relazioni ed azioni vicendevoli.

Il Bonatelli prende le mosse dalla considerazione della molteplicità dei fattori intellettuali e morali, ereditari ed acquisiti, individuali e collettivi del pensiero, per dedurne la difficoltà di sceverare dagli elementi soggettivi gli assolutamente obbiettivi, e, quindi, la spiegazione delle diversità dei sistemi filosofici. In quanto che il criterio e il metodo di cernita devono esser dati dal concetto della conoscenza assoluta e del suo valore, e questo concetto non può derivarsi che dal possesso degli elementi obbiettivi. Cioè non si può cominciar a filosofare senza l'idea della filosofia, nè posseder questa senza aver già filosofato.

[1] *La filosofia e la sua storia*, Palermo (*Arch. di ped.*), 1877.

Tuttavia il circolo non è senza uscita. La coscienza del fine opera anche prima d'esser chiara, e così determina la ricerca progressiva degli elementi obbiettivi, e, quindi il conseguimento graduale della propria chiarezza. Per ciò nè la filosofia è impossibile, nè è sforzo vano, nè è inutile la sua storia, il cui studio anzi riesce proficuo, perchè l'eredità intellettuale dei nostri padri vuol essere accolta in modo consapevole e distinto, non compendiata e confusa nell'intreccio delle disposizioni congenite.

Quindi il Bonatelli viene a parlare della distinzione della filosofia dalle scienze e dalla religione, attribuendo alle scienze la verità relativa e alla filosofia l'assoluta; ma separando anche il suo campo da quello della religione, che riguarda al fine supremo. E a questa distinzione subordina la determinazione della materia propria della storia della filosofia, escludendone tutti i prodotti dello spirito umano, che dalla filosofia ha distinto, e quindi, per esempio, tutto il pensiero orientale, come già l'Hegel. Per altro che la distinzione non debba significare esclusione di tutti gli elementi della vita intellettuale e sociale dei popoli dalla storia della filosofia, ma richieda

anzi la loro considerazione, risulta anche da ciò che il Bonatelli stesso soggiunge. Prender ogni scuola o ogni filosofo o ogni suo scritto a sè rende impossibile, egli dice, intenderne le dottrine; separare ogni sistema dalle sue attinenze col resto conduce o a non comprendere o a fraintendere, sostituendo alla condizione reale un'altra arbitraria. Così, del pari, quelli che vollero partire dal presupposto d'uno svolgimento organico del pensiero, applicarono alla storia schemi tolti dalla loro immaginazione; e chi, come l'Hegel, attribuì a questa unità organica una necessità di successione dei suoi momenti, disconobbe l'autonomia e la libertà dell'individuo, e « i » mille vincoli che connettono il pensiero filosofico » dell'individuo con fatti d'altri ordini », e volle « subor- » dinare tutta la storia dell'uomo alla storia della filo- » sofia » (p. 18).

Ora quale conseguenza deve trarsi da ciò? Che i sistemi filosofici, per esser compresi soggettivamente e storicamente non van considerati nè da soli, nè unicamente nelle relazioni reciproche, ma altresì nella connessione con tutti quegli elementi della vita dell'umanità, che il Bonatelli aveva prima dichiarato di escludere dalla storia della filosofia. Soltanto ricostruendo l'ambiente intellettuale morale e sociale in cui si svolsero la vita e il processo del pensiero d'ogni filosofo, noi potremo accostarci a quell'ideale cui il Bonatelli stesso vuole che si tenda (pur dichiarandolo irraggiungibile), di rendere la nostra interpretazione indipendente dalle condizioni soggettive nostre.

10. **Cantoni e Bertini** — Il Cantoni espone in Italia una teoria che, come già accennammo, ha qualche punto

di contatto con quella che abbiamo esaminata nel Boutroux: ma ha pure elementi sostanziali di differenza.

Nel combattere quella dottrina, ch'egli designa col nome di *specialismo* [1], proclamante la vanità della filosofia in vista della critica demolitrice, che ogni sistema esercita sugli altri, egli accetta il detto dello Schiller: « Forse di tutte le filosofie non ne rimane in piedi alcuna: » *ma la filosofia rimarrà eterna* (p. 4-5). Perchè la filosofia è un prodotto del puro amore del sapere, cioè di un desiderio assoluto, che potrebbe soddisfarsi soltanto nel raggiungimento del massimo suo oggetto, ossia di una sintesi completa della conoscenza. E questa, forse irraggiungibile, susciterà un conato perpetuo, la filosofia, che quindi ha la sua causa determinante nel sentimento e nella volontà più ancora che nella ragione. Questo punto di vista, che richiama quello del Boutroux, conduce anche il Cantoni a paragonare la filosofia all'arte.

Alla filosofia si rimprovera la disparità dei sistemi: ma anche la poesia varia secondo i popoli, i tempi e gli individui, e ciò riesce più di vantaggio che di danno. Ora la filosofia ha qualcosa della poesia e della religione: le soluzioni dei suoi problemi non dipendono solo da un lavoro logico ed obbiettivo, ma anche da disposizioni soggettive; e per questo appunto è utile insegnare ai giovani, piuttosto che *una* filosofia *il* filosofare, inducendo in essi e nel loro carattere quella disposizione di sentimento e di volontà, da cui in ogni tempo han tratto stimolo e forma tutte le scienze (pp. 32-39, 46).

---

[1] C. Cantoni: *La facoltà di lettere e filosofia nei suoi rapporti coll'educazione scientifica e nazionale*, discorso letto per l'inaugurazione degli studi nella Università di Pavia il 4 novembre 1880, pp. 15-16.

Per altro nel Cantoni non c'è quella separazione della volontà dalla ragione, che trovammo nel Boutroux; se la volontà è stimolo, la ragione è guida; e la filosofia, a differenza dalla poesia e dalla religione, « non » può vivere se non di un sapere perfettamente razio- » nale » (p. 43).

Ma i rapporti fra volontà e ragione su questo punto vorrebbero essere più precisamente determinati. Nella poesia la parte soggettiva, di sentimento e di volontà, ha maggiore importanza dell'altra, e non come disposizione generica, ma come atteggiamento individuale specifico; nella filosofia, non ostante il confronto fatto, il Cantoni sembra invece, a differenza dal Boutroux, supporre l'opposto. La vitalità e l'importanza dei sistemi filosofici avrebbe quindi un fondamento contrario a quella delle manifestazioni artistiche: il predominio del temperamento affettivo dell'autore sul procedimento razionale sarebbe in essi, come nelle scienze, elemento di debolezza, mentre è di forza nella poesia.

Più che l'affinità con la poesia, affermata dal Boutroux, verrebbe per tanto a riconoscersi, con lo Zeller, l'affinità con la scienza, per la quale è del pari necessaria l'aspirazione della volontà alla conoscenza del vero.

E con tale ravvicinamento alla scienza pienamente s'accordano le idee accolte dal Cantoni riguardo alla storia della filosofia, ch'egli stesso dice esser la teoria desunta da quanto praticava nell'insegnamento il suo maestro, Giovanni Maria Bertini [1].

[1] Vedi *G. M. Bertini*, per CARLO CANTONI, estratto dalla *Filosofia delle scuole italiane*, Roma, 1879. Le stesse idee sono esposte nella *Introduzione alla storia compendiata della filosofia*, dello stesso autore (Milano, Hoepli).

Il Bertini riteneva còmpito della storia della filosofia determinare per ogni sistema in primo luogo l'evoluzione psichica e storica, e in secondo luogo il valore dottrinale. Partendo da quello stesso concetto, su esposto, che la filosofia sia un effetto necessario dell'amore del sapere per il sapere stesso, egli trovava che non solo certe condizioni di tempo, di luogo e di carattere sono necessarie perchè sorga un tale amore, ma che inoltre il variare storico delle condizioni stesse influisce sullo indirizzo e lo svolgimento della filosofia.

Pertanto il Bertini voleva che lo studio storico dei sistemi partisse da quelle condizioni iniziali di forme del sapere, delle credenze e rappresentazioni umane, che determinano il sorgere di un sistema nei primordi della filosofia. Ma una volta sorta in un popolo la filosofia, a spiegare il succedersi dei sistemi e la derivazione degli uni dagli altri bastava applicare le leggi naturali dello spirito umano.

Non già che, per lui, la genesi dei sistemi potesse intendersi quale sviluppo interno e rettilineo, secondo la concezione hegeliana; l'occhio vigile, rivolto alla realtà dai fenomeni storici, gli faceva scorgere l'efficacia grandissima che nella stessa speculazione astratta esercitano le condizioni concrete dello spirito individuale e collettivo dell'autore e dei suoi tempi. Ed egli quindi per ogni dottrina voleva esporre « le condizioni estrinseche, che » la rendevano possibile e concorrevano a determinarla; » descrivere l'indole particolare dell'autore, le sue ten- » denze, il modo suo proprio di ricevere le influenze del » suo tempo e del suo popolo, di reagire contro di esse » o di secondarle » (p. 8).

La serie dei filosofi non diventava quasi una galleria di muti ritratti, ognuno dei quali la cornice dorata isola

dagli altri e dalla parete: erano personaggi attivi e parlanti nel gran dramma della vita. E con le condizioni estrinseche il Bertini « rendeva ragione degli intenti » pratici dei filosofi, di certe forme e di certi sviluppi » della loro dottrina, degli sforzi, che essi fanno per » adattare, talvolta anche alterandole, le loro idee alle » esigenze estrinseche » (p. 9).

Tutto ciò quindi che era elemento soggettivo, quello che ha maggior efficacia nell' arte, restava per la filosofia, secondo il Bertini, qualcosa di accidentale e passeggero, perturbatore spesso dell' organamento logico delle dottrine, della loro connessione intima, la cui esposizione « egli riguardava il fine proprio e più elevato » della storia della filosofia ».

Lo sforzo della mente umana per raggiungere il principio essenziale della realtà, è perenne e progressivo. Dal primo sorgere della filosofia, ogni principio ha soddisfatto parte soltanto delle esigenze della mente, onde allargandosi la cognizione o la considerazione della realtà, esso va sostituito da altro più ampio e comprensivo. Sicchè nella esposizione delle dottrine, il Bertini, che pur cercava di trasfondervi lo spirito stesso degli autori, non mancava di mostrare se un' idea madre unica li dominasse o principi opposti vi provocassero oscillazioni e contradizioni; e come nel primo caso lo sviluppo logico ulteriore del principio desse luogo a filosofie posteriori per deduzione di conseguenze ed applicazioni; e nel secondo la scoperta delle lacune o delle contradizioni originasse nuovi sistemi per contrapposizione di nuovi principi o tentativi di conciliazione.

Ma questo rigoroso esame logico cui sottoponeva ogni sistema per dimostrarne le deficienze e le contra-

dizioni, non doveva servire solo, nelle sue intenzioni, a spiegare la successione storica di sistemi integrativi od opposti, ma anche valere come avviamento alla filosofia teoretica, per la dimostrazione che dava delle esigenze logiche, alle quali essa deve soddisfare.

Il processo filosofico è essenzialmente logico; gli elementi affettivi e subiettivi paiono risultare, secondo il Bertini e il Cantoni, piuttosto perturbazioni e deviazioni, che aiuti ed impulsi allo sviluppo razionale.

E l' intervento loro appunto toglie al moto delle idee quella fatalità e necessità che vi scorgeva l' Hegel; sì che il Bertini, al pari dello Zeller, non riteneva che lo sviluppo « si potesse fare solo in quel dato modo, » in cui si era fatto, ma opinava e mostrava, come e » per quali condizioni *si potesse* fare in quel dato modo » e *fosse naturale* il farlo » (p. 10-11).

Per altro questa causalità, non esclusiva della libertà e contingenza storica, questa *libera necessità*, come avebbe detto lo Zeller, della determinazione dei sistemi era per lui prodotto, oltre che dagli elementi soggettivi, da sole esigenze logiche. Le condizioni generali del sapere costituivano il primo impulso al sorgere della filosofia: ma una volta formato il primo sistema, da esso medesimo pare che, secondo il Bertini, venga determinata la coscienza dell' insufficienza propria, e così da tutti gli altri successivamente la spinta al progresso. In che relazione stia, dopo sorta, la filosofia col progresso delle scienze e della cultura in genere, non è detto, poi che oltre allo sviluppo interno non son messi in rilievo altri elementi estrinseci, che quelli i quali possono convertirsi in soggettivi ed affettivi.

Ed ecco rivelarsi la necessità di integrare il pensiero del Bertini sotto questo rispetto: necessità che troverà la sua soddisfazione per opera dell'Ardigò. Nel quale, come vedremo, tornerà anche un'idea che fu del Bertini, come già dell'Hegel, che la storia della filosofia « è storia intima del pensiero, e per questo rispetto » una delle migliori psicologie, e un aiuto grandissimo » alla psicologia, allo studio e alla conoscenza dell'uomo » (p. 13). Per il Bertini, il grande valore psicologico di questa storia deriva appunto dalla stessa ragione per la quale il Boutroux voleva negarglielo, quando la filosofia avesse dovuto considerarsi come scienza: cioè dalla identità del soggetto e dell'oggetto, che sono per essa entrambi nello spirito umano.

Il pensiero del Bertini è senza dubbio tra i più organici, equilibrati e compiuti, che noi troviamo su questo argomento. Esente da interne contradizioni, mostra solo qualche lacuna, alla quale ha provvisto successivamente il pensiero di altri filosofi.

11. **Ardigò** — La teoria dell'Ardigò su questo argomento [1] contiene alcuni elementi, che già facevan parte della teoria hegeliana; per quanto, data la diversità fondamentale delle due dottrine, dovessero i concetti costitutivi assumervi un significato e un valore profondamente diversi. Il principio hegeliano dello sviluppo progressivo trova qui il suo riscontro nell'idea dell'evoluzione: la filosofia più nuova è sempre solo una forma ultima di

[1] Esposta nei due scritti: *Il compito della filosofia e la sua perennità* (*Op. filos.*, vol. IV), e *Lo studio della storia della filosofia*, prolusione del 1881 (*Op. fil.*, vol. II).

evoluzione, che racchiude in sè tutti i conati dei filosofi precedenti, come nelle specie animali la più perfetta riassume tutte le anteriori; in tutte le formazioni naturali, fisiche o morali, il carattere distintivo degli organismi superiori è la simultaneità attuale delle funzioni, che negli inferiori sono apparse ad una ad una, successivamente. Le fila, separatamente condotte da popoli o da individui isolati, sono poi tessute in una tela unica, nella quale si consertano armonicamente, da chi ne raccoglie la molteplice eredità (II, pp. 455-60).

Ma questa evoluzione che, nei suoi prodotti superiori, contiene in sè e riassume tutti i gradi antecedenti, rinnova nell'individuo, in forma abbreviata e schematicamente ridotta, quella stessa serie di momenti, che si è svolta più ampiamente e completamente nella storia della specie. Come, tra le forme animali, il mammifero riassume nel suo sviluppo embrionale i gradi della scala, alla cui sommità egli è giunto, così dai popoli selvaggi ai civili c'è tutta una gradazione di sviluppi mentali, che i popoli colti han faticosamente superato, e che lo scienziato della società civile ha dovuto faticosamente riattraversare nello svolgimento intellettuale della sua esistenza (II, pp. 434-42).

Onde l'importanza dello studio della formazione ed evoluzione del pensiero risulta evidente, così per l'individuo come per la collettività. L'immanenza del pensiero è un'astrazione; la spiegazione della sua attualità è da ricercarsi nei processi evolutivi onde è risultata: e la scienza teoretica ha bisogno di quella che studia l'evoluzione precorsa, non delle sole formazioni coscienti, di cui ricordiamo la storia, ma più ancora di quelle preistoriche, dei giorni non ricordabili della prima età, e

delle leggi psichiche, ereditate dai nostri più lontani progenitori (II, pp. 429-33).

Sopra tutto perchè, senza conoscer la storia della sua formazione naturale, non si è in grado di conoscere esattamente e valutare con precisione un prodotto, nè i suoi elementi costitutivi, nè le relazioni reciproche dalle quali essi sono collegati. Di quì l'importanza della storia della filosofia per le scienze e per la filosofia stessa. Per le scienze, che sono nello sviluppo odierno i rami cresciuti dal germoglio originario, ed han quindi conservato le relazioni con la generatrice, con la quale ebbero da prima vita comune. Per la filosofia, che, anche nelle sue forme più nuove e rivoluzionarie, è un assurdo senza il sussidio dell'arsenale filosofico tradizionale dei nostri padri, e non può esser intesa e coltivata da chi con questi strumenti non abbia dimestichezza (II, pag. 433, 454, 455).

Questa conoscenza ha un triplice effetto: oltre a mostrarci chiaro e preciso il significato di concetti, che altrimenti avremmo inesattamente interpretato, ci dimostra la relatività di ciò che poteva esser ritenuto come assoluto, e ci indica il processo e la legge della formazione naturale del pensiero. Gli strumenti logici delle scienze sono un prodotto storico e hanno un valore relativo; e la storia appunto ci fa accorti di tale relatività e ci insegna celarsi nello scheletro della scienza le reminiscenze degli errori antichi. Tra chi possegga questa conoscenza e chi l'ignori, c'è la differenza, che corre tra l'uomo del volgo e il giurisperito nella valutazione di un diritto; e senza la persuasione della relatività dei concetti non è possibile perfezionarli.

A chi la conosca, la successione dei sistemi filosofici non appare una bizzarria, gioco del caso; ma la rivelatrice della formazione del nostro pensiero attuale, riuscito positivo solo per effetto della evoluzione antecedente. La legge di tale formazione ci si rivela così un *equilibrio* instabile, determinato da un'infinità di fatti precorsi (II, pp. 447-57, 433-4).

E infine, ciò che è di non lieve momento, la storia della filosofia vale a mostrarci la natura e il còmpito della filosofia, e i suoi rapporti con le scienze. Ci conferma pienamente che nella successione dei tempi la filosofia ha sempre compiuto l'ufficio di sistemare organicamente mediante un principio i risultati più alti delle scienze; l'ufficio di procreare continuamente da sè organismi speciali di scienze derivate, che in appresso se ne distaccarono, diventando autonome; e di esercitare su di esse un'azione direttrice, mentre ne riceveva stimoli a perfezionamenti e progressi. Nel ramificarsi dal tronco originario, le scienze non han rotto i vincoli con esso, ma hanno mantenuto una corrispondenza *organica* simile a quella che le funzioni *periferiche* nel corpo umano serbano con quelle *centrali* del sistema nervoso. Le idee filosofiche dominanti sono state sempre quasi rotaie per il cammino degli ingegni in tutte le scienze, non esclusa la matematica; ma ogni grande scoperta scientifica portò una rivoluzione anche nella filosofia, le cui innovazioni quindi non sono che in apparenza il prodotto suo proprio, come pensava l'Hegel. (IV, pp. 337-9; II, pp. 444-53).

Così, con l'importanza della filosofia, risulta anche quello che alla sua storia attribuisce l'Ardigò, il cui pensiero può riassumersi nei punti seguenti:

1) la storia della filosofia ci mostra la formazione naturale del pensiero collettivo, che si riproduce schematicamente nella evoluzione mentale dell'individuo;

2) dà la comprensione esatta dei problemi e delle loro soluzioni, quale può solo esser fornita dalla conoscenza degli antecedenti:

3) ci prova la relatività dei concetti e la loro perfezionabilità:

4) ci conferma il principio fondamentale della filosofia positiva, che la legge del pensiero non è assoluta ed eterna, ma equilibrio mutevole di forze variabili;

5) ci conferma pure la natura e il compito della filosofia di matrice delle scienze e sistematrice delle induzioni più elevate delle scienze singole, in una serie ascendente di principi da subordinati a subordinanti, fino ad uno unico supremo; il quale può anche non essere per ora trovato o essere asssegnato erroneamente;

6) dimostra nei fatti la relazione tra filosofia e scienze di funzioni centrale e periferica.

L'efficacia di questo pensiero così organico e coerente ritroveremo in altri storici della filosofia, che pur sentiranno il bisogno di coordinare la considerazione dei rapporti fra la filosofia e le scienze con quella delle relazioni con tutti gli altri elementi della coscienza e della vita sociale.

12. **Chiappelli: I.** — Incontriamo fra i primi il Chiappelli [1], nel quale pertanto ci appare ingiustificato il rimprovero, ch'egli muove al positivismo specialmente italiano, di non tenere nel debito conto gli studi storici. L'importanza di questi, infatti, se fu proclamata dall'idea-

[1] *La cultura storica e il rinnovamento della filosofia*, prolusione del 1887, in *Saggi e note critiche*, Bologna, Zanichelli, 1895.

lismo assoluto tedesco, e richiamata alla coscienza moderna dalla costituzione delle nazionalità e dal sentimento della vita politica, deve però, secondo il Chiappelli stesso, ricercare il proprio fondamento sopra tutto nella natura propria del moto scientifico moderno.

L'abito mentale nostro a concepire storicamente la natura e la vita è conseguenza dell'estensione acquistata dal principio dell'evoluzione, che ha convertito la scienza della natura e dello spirito in storia di essi, e, stabilendo la continuità nello svolgimento dei fatti, ha prodotto il fenomeno, solo in apparenza strano, che le forze del pensiero, dirette all'avvenire, cercano con ansiosa avidità il passato (pp. 14-25).

Pertanto lo stesso Chiappelli ammette l'azione del positivismo francese nel distacco fra lo spirito storico odierno e quello antistorico della filosofia del sec. XVIII; ed accoglie le idee, già svolte dall'Ardigò, sulla formazione della coscienza filosofica presente, collettiva e individuale, che riproduce e contiene in sè il moto progressivo dei secoli, come negli organismi l'ontogenesi riassume la filogenesi. Anche l'idea del rapporto tra scienze e filosofia, corrispondente a quello di funzioni periferiche e centrali, è ripresa dal Chiappelli e collegata con l'altra dell'efficacia pratica delle dottrine filosofiche nella storia, esercitata da esse in quanto, pur nei loro aspetti più ideali e lontani in apparenza dalla realtà della vita, sono invece figlie del loro tempo e rispondenti alle tendenze della coscienza sociale, morale e religiosa (pp. 27-31, 41).

Nella evoluzione del pensiero filosofico il Chiappelli con l'Hegel non trova una pura successione di opinioni, ma una razionalità, che non potrebbe mancare nelle

produzioni dello spirito, poichè si manifesta nella natura (p. 59). Lo studio della storia della filosofia è la miglior prova della perenne necessità di questa scienza (p. 15); ma questo, come gli altri aspetti esaminati, il Chiappelli ascrive alla importanza estrinseca della storia della filosofia. La sua importanza intrinseca consiste invece nella efficacia rinnovatrice e stimolatrice, che essa esercita sul pensiero.

Il passato ridotto a morta materia storica è privo di significato per noi: assume un valore solo in quanto desta una vita e attività, che non potremmo attingere dal presente. E tale valore appartiene alla storia della filosofia perchè non solo in essa l'oggetto identico a quello della filosofia stessa, ma l'eredità spiriale non è un ricevere passivo, sì bene un rifare in noi ciò che ci vien tramandato. Nella successione dei sistemi noi troviamo una generale legge di evoluzione e di progresso, in cui le stesse intermittenze e crisi spiegano gli avanzamenti, consistenti più che altro nella posizione sempre più precisa del problema, e nella cognizione più adeguata dei metodi di soluzione.

La diversità dei sistemi non è conflitto fra vero e falso, ma fra vari modi di approssimazione al vero; l'errore nasce dal prender la parte per il tutto e dal generalizzare un'esperienza monca. Quindi le tendenze filosofiche si integrano a vicenda, e lo spettacolo della varietà loro nei grandi pensatori ci conferisce un'equanimità di giudizio, che eleva la nostra visione intellettuale sopra le limitazioni temporanee di passioni personali. La storia diventa una grande opera di giustizia, che nelle speculazioni individuali ricostruisce e ci fa sentire lo spirito universale dell'umanità (pp. 31-46).

Ma in che modo questa contemplazione può in noi suscitare l'attività rinnovatrice di un pensiero che non trasmetta solo, come nelle panatenee, ma alimenti ed accresca lo splendore della luce intellettuale? Il Chiappelli dice che per ciò occorre che la tradizione sia forza vivente e agiti lo spirito; e che il renderla tale dipende dal modo in cui s'intende il pensiero filosofico. Egli in questo vede, sopra tutto nelle grandi costruzioni, un carattere universale, che pur si collega colle personalità dei pensatori: riviverlo è destarsi a una meraviglia (θαυμάζειν), che ci dà il sentimento del problema, e lo impulso alla ricerca. Ma basta questo rivivere ed ammirare?

Il Chiappelli non dimentica che vi furono età, che si accontentarono di rivivere ed ammirare il passato: ma non vuole che nessun tempo si consideri come generazione d'epigoni e desista dalla lotta. Ora per proseguir nella lotta bisogna sentirne la necessità; e per infondere in sè tale coscienza non basta, come vuole il Chiappelli, ricercare nelle opere dei grandi ciò che v'ha d'immortale; ma conviene all'ammirazione associare la critica. Ogni sistema, come dice il Chiappelli, è un grado d'approssimazione al vero; bisogna dunque, oltre al lato positivo, esaminare il negativo, perchè dalla coscienza dei difetti sorga in noi l'impulso a nuove indagini integrative. Le età che s'accontentano di ammirare non progrediscono; ma quando sorge la coscienza dei limiti e delle contradizioni che il pensiero passato non ha saputo evitare, questa, come notava il Tocco, ha l'ufficio benefico di risvegliare ed eccitare le menti alla ricerca progressiva.

E dal pensiero del Tocco non dev'essere alieno il Chiappelli, che per le scienze stesse nota come la cri-

tica della conoscenza abbia importanza fondamentale, ma debba essere integrata e preparata dalla critica storica (pp. 46-47). Solo per opera di questa, nella filosofia come nelle scienze, la assimilazione dell'eredità del passato diverrà forza attiva e impulso al movimento progressivo della conoscenza.

13. **Cesca** — Come il Chiappelli, anche il Cesca, nel suo scritto su *La storia della filosofia* (1), rileva lo spirito storico del movimento intellettuale contemporaneo, che attribuisce all'azione di tre cause: la teoria dell'evoluzione, la tendenza empirica e il bisogno di raccoglimento e di critica.

La storia della filosofia va riguardata sotto tre aspetti: come parte della storia, della sociologia e della filosofia. Sotto il primo aspetto richiede anch'essa il lavoro filologico critico della raccolta e valutazione delle fonti, e vuole nell'esposizione esattezza storica di interpretazione dei termini e dei concetti, di coordinazione delle idee e determinazione delle fasi di sviluppo nel pensiero degli autori. Come parte della sociologia essa vorrebbe compiere la ricerca delle leggi; ma la molteplicità dei fattori e l'azione di tendenze individuali, che non permettono per i singoli casi la determinazione esatta delle cause, vietano la costruzione di leggi: tanto che chi volle costruirne *a priori* urtò sempre contro i fatti storici, quando non si limitò, come il Comte, a formule vaghe, che troppo poco spiegano.

Tale molteplicità de *I fattori dell'evoluzione filosofica* (2), nel suo sorgere e nel suo progredire, è stata dal Cesca

(1) Estr. dalla *Riv. di filos. scient.* dell'aprile 1890

(2) *Prolus.* letta all'Univ. di Messina (1891), Fr. Drucker, 1892.

fatta oggetto di un'acuta ricerca. Per il sorgere della filosofia egli ha determinato condizioni in parte comuni a tutte le funzioni della vita sociale, o alle sole funzioni intellettuali, in parte peculiari alla filosofia, che consistono in: 1) ambiente esterno adatto; 2) razza psichicamente sviluppata; 3) buone condizioni economiche; 4) ordine sociale; 5) libertà di pensiero e di parola; 6) desiderio di sostituir la scienza alla fede; 7) bisogno di sintesi delle conoscenze. L'evoluzione è poi determinata da fattori non solo intrinseci, come vorrebbero la legge logica dell'Hegel e quella psicologica del Comte, ma anche estrinseci. Gli intrinseci nascono da ciò che per esser la filosofia una sintesi delle conoscenze, il progresso di queste e il difetto di quella richiedono integrazioni successive; di più procedendo le innovazioni della teoretica più rapide che quelle della morale, attaccata alla religione e al costume, sorgono contrasti e quindi nuovi atteggiamenti; e infine per il perfezionamento continuo dei metodi logici di prova e di critica, vanno modificandosi problemi e soluzioni.

Ma poichè la forza delle idee deriva solo dall'unione col sentimento, entrano in giuoco anche fattori estrinseci: 1) etnici, del carattere nazionale, che per altro col differenziarsi della società dan luogo alla coesistenza di varie tendenze, che si fan poi internazionali per le comunicazioni, le immigrazioni e gli incrociamenti; 2) psicologici sociali, determinati dalle condizioni economiche e politiche, che influiscono specialmente sull'etica e sullo spostamento del problema centrale; ma operano più sulla diffusione che sul sorgere delle dottrine, perchè il pensiero incoercibile e talora ribelle reagisce, contribuendo anche alla stessa modificazione delle condizioni sociali

ed economiche; 3) in fine psicologici individuali, costituiti dal genio personale creatore, cui si deve il nascere delle dottrine, e cui il Cesca rende i dovuti onori, contro le accuse di utopista e pazzo o di ripetitore di vecchie idee, che spesso agli innovatori volgono i loro contemporanei.

Questa molteplicità di fattori per altro, se esclude la possibilità di una filosofia della storia della filosofia, non esclude lo sviluppo di questa, e la sua distinzione in periodi, dovuta a fatti, che, modificando il corso della civiltà e determinando nella lotta fra il vecchio e il nuovo, il prevalere definitivo di questo, conferiscono diverso carattere e atteggiamento anche ai vari momenti dello svolgimento storico della filosofia.

Determinare la successione genetica e il valore storico delle singole dottrine non è per altro se non propedeutica al còmpito più proprio della storia della filosofia, considerata come parte della filosofia stessa [1]. La filosofia e la sua storia, ripete il C. con lo Zeller, si esigono a vicenda: il circolo apparente di questa affermazione è, secondo lui, tolto da ciò, che « la filosofia, che serve alla storia, non è precisamente la stessa di quella di cui ha bisogno la storia della filosofia ». Ma considerando la prima come una dottrina da noi

[1] Qui conviene di passaggio notare come il criterio pratico di distinzione che il C. (*La st. della fil.*, 4-5) accoglie per separare il dominio della storia della filosofia da quello della religione e delle scienze — cioè l'opinione degli autori e delle varie epoche di civiltà, che ritennero quali filosofiche certe dottrine a differenza di altre — non è privo di inconvenienti. Si corre il rischio di escluder dottrine, che son pur filosofiche, ma furon tenute dagli autori e dal loro tempo negazioni della filosofia, fatte in nome della religione o della scienza al grido di *non più metafisica*; e d'includerne altre, che di filosofia han solo il nome.

accolta fin che i fatti non la smentiscano, e la seconda come la dottrina cui arriviamo dopo maturo, esauriente e completo studio dei problemi filosofici, egli non tien conto di ciò che poi soggiunge, che tale esauriente conoscenza dei problemi filosofici è solo data dalla storia.

L'uscita da questo circolo troveremo poi meglio indicata dal Faggi. Che la filosofia sia necessaria alla sua storia, il C. ritiene perchè, dice, distinguere i principî fondamentali, mostrare il nesso tra le parti d'un sistema e tra le diverse dottrine, apprezzarne il valore speculativo non è possibile senza idee filosofiche solidamente stabilite. Che la storia poi sia necessaria alla filosofia, dimostra notando come nelle stesse scienze sperimentali la coordinazione dei dati si compia per mezzo di concetti e ipotesi, il cui vero valore e significato può risultare solo dalla conoscenza dell'origine e sviluppo loro; e come tanto più ciò avvenga nella filosofia, che non si occupa, come le scienze, dei dati immediati dell'esperienza, ma delle leggi del loro coordinamento, dei concetti e delle ipotesi generali esplicative, che non sono mai stabilmente determinate, ma sempre in via di formazione. E poichè dei problemi e delle soluzioni ogni sistema e ogni età ci dan sempre una considerazione unilaterale o parziale, così alla conoscenza completa di essi è necessaria la conoscenza completa della storia.

Per altro, per essere utile, questa deve unirsi alla critica valutiva delle dottrine; che il C. non vuole compiuta aprioristicamente, ma in base al raffronto fra le loro conseguenze logiche e i dati dell'esperienza. Non è con ciò messo in luce l'altro criterio, indicato dal Tocco, dell'esame della coerenza interna dei sistemi in cui i difetti valgono, insieme con la insufficiente rispon-

denza ai dati sperimentali, a determinare e giustificare il sorgere successivo di ogni filosofia, che ritrova in tal modo nella storia precedente la sua causa e la spiegazione del suo valore e significato.

Così, nota il C., la storia e la critica preparano i materiali per la costruzione di ogni nuovo sistema; e, lungi dall'esser vana erudizione, o impedimento alla creazione geniale, ne rappresentano l'imprescindibile condizione.

14. **Zuccante** — Alcune tra le idee, che vedemmo espresse e svolte dall'Ardigò, ritornano anche in una prolusione letta nell'anno 1896 dal prof. Zuccante alla Accademia Scientifico-letteraria di Milano [1]. E questo ritorno vale a darci ragione della eccezione che lo Zuccante medesimo sente il bisogno di fare sopra tutto per l'Italia, al biasimo, ch'egli col Chiappelli muove al positivismo, di non tenere la storia in quel conto, che dovrebbe, dato il principio dell'evoluzione su cui esso si fonda, e di considerare tutto il passato quasi un tessuto di vani sogni metafisici, e solo il presente positivistico degno di studio (p. 8).

L'abito storico del pensiero moderno, nota lo Zuccante, se ha importanza non trascurabile per le scienze, ne ha sopra tutto per la filosofia. Perchè nelle scienze l'ultima forma scalza le precedenti [2] e, come più per-

[1] *La storia della filosofia e i rapporti suoi colla storia della cultura e della civiltà*, pubblicata nella *Riv. it. di filos.* del 1896, e, con aggiunte e correzioni, nel recente volume: *Fra il pensiero antico e il moderno*, Milano, Hoepli, 1905, cui mi riferisco nelle citazioni e indicazioni.

[2] Ciò non è del tutto esatto: anche nelle scienze particolari ci son parti ipotetiche in cui si dà luogo a corsi e ricorsi, come notava egregiamente il Faggi, e ritorni a teorie che sembravano superate cito per tutte la fisiologia con le sue applicazioni mediche.

fetta, toglie ad esse ogni valore; la storia è qualcosa di esteriore all'oggetto, e può anche esser ignorata senza troppo danno dallo scienziato. Ma nella filosofia le condizioni sono ben diverse. Ogni dottrina sorge come sviluppo o antitesi di altre e senza queste non può comprendersi, e isolata dalla storia resta come senza fondamento; l'oggetto della filosofia e quello della sua storia sono in fondo il medesimo: « lo spirito che riflette su sè stesso e vuol comprendere sè stesso »; la storia quindi, come dice il Fouillée, ci mostra ingrandite nella successione delle dottrine quelle fasi, che ogni riflessione filosofica scopre in sè medesima. Le fasi progressive della filosofia derivano dalla sempre maggior precisione e determinatezza e più chiara coscienza e comprensione con le quali via via si pone il problema speculativo, e dalla miglior conoscenza e dal più sicuro possesso e dalla più abile applicazione dei mezzi, che ne preparano la soluzione. Il presente è perciò figlio del passato e, come diceva il Chiappelli, la filosofia trova nella propria storia una parte integrante di sè stessa, la sua generatrice ed il suo fondamento.

La storia della filosofia è anche parte integrante della storia in genere e di quella della cultura in ispecie. Tutta la storia delle scienze è prova di quello scambio di rapporti fra esse e la filosofia, che l'Ardigò ha riassunto nella imagine delle funzioni centrali e periferiche nell'organismo: « se per una parte i grandi » sistemi filosofici non si concepiscono neanche indipen- » dentemente dalle idee scientifiche del tempo in cui sor- » gono, per l'altra il movimento delle idee scientifiche » non si capisce, se non si riconnette » alla storia della filosofia. Nel progresso delle conoscenze questa inter-

viene sempre ad allargare i concetti « portavoce insieme » del tempo suo e precorritrice del futuro » (pp. 18-19). Anche l'indirizzo artistico e letterario ne risentono in ogni tempo la efficacia (pp. 34-43): la religione non può andarne disgiunta più che non possano separarsi le due funzioni del sentimento e dell'intelligenza, e nelle sue vicende rispecchia i progressi della filosofia; le dottrine sociali ritrovano nelle idee filosofiche il loro sostrato naturale (pp. 21-25); sì che per la tendenza che esse hanno a tradursi nei fatti, in ogni momento la filosofia « pervade e penetra tutta quanta » la vita dei popoli ». Le idee hanno la loro impulsività: sono forze individuali e collettive, di cui la storia ci mostra in azione la vivente efficacia, e formano col loro lento lavorio la preparazione di quei fatti che, come i più gravi rivolgimenti sociali e politici, si presentano agli osservatori superficiali quasi « effetti di esplosioni mo» mentanee, isolati quasi nel tempo » (pp. 27-29).

Non è qui il caso di entrare a discutere la valutazione dell'efficacia che, nei singoli esempi arrecati a questo punto, lo Zuccante attribuisce alle idee nella determinazione dei fatti storici. Ma non s'intende perchè a questo rapporto tra le idee filosofico-sociali e i fatti storici egli non applichi quella medesima imagine che aveva, col Chiappelli, ripresa dall'Ardigò, della funzione centrale e periferica, le quali si presuppongono a vicenda.

Chè se è fuor di dubbio la impossibilità di comprendere e spiegare pienamente, per esempio, la rivoluzione francese, senza tutto il movimento intellettuale dell'illuminismo e dell'enciclopedismo [1], è altrettanto incon-

[1] Non oserei dire, con lo Zuccante, che all'illuminismo *è dovuta* la rivoluzione francese, ch'essa sia *la conseguenza* del razionalismo

testabile d'altro canto che il sorgere e il diffondersi delle idee filosofiche e sociali non potrebbe concepirsi e intendersi fuori dei momenti storici, in cui esse nacquero e trovarono proseliti.

Il punto di vista dello Zuccante sulla questione presente troverà, come vedremo, la sua opposizione e il suo integramento necessario nel Barzellotti.

Ma poichè la storia della filosofia si dimostra in ogni modo così intimamente connessa con quella della cultura e della civiltà e dei fatti politico-sociali, lo Zuccante conclude a buon dritto che essa non è uno studio di lusso nè curiosità vana per ogni persona colta. E tanto più per il filosofo. Nelle loro contradizioni reciproche i diversi sistemi non si distruggono fra loro, ma s'integrano: « ricompongono nel loro complesso l'unità vivente » del pensiero, come le membra d'un vasto organismo, » come le faccie di un immenso poliedro ». E piuttosto che essere *scherzi di natura*, essi, dice lo Zuccante con l'Ardigò, sono il solo mezzo di ricostruire nelle sue fasi e leggi la formazione del pensiero moderno.

Sopra tutto poi la storia della filosofia ha un'efficacia d'ammaestramento e un valore educativo. Il pensiero scientifico e speculativo si forma alla scuola dei grandi filosofi: esso ha bisogno di attingere il suo alimento dal passato; ma questo gli deve essere rinvigorimento e stimolo a progredire. Nello studio dei sommi pensatori si veggono i lati multiformi e le difficoltà dei problemi; e ciò vale di incitamento a riflessioni nuove e più alte:

del Leibnitz e delle dottrine del Locke. Son pure causa determinante di quel grande rivolgimento le condizioni storiche e sociali, che erano realtà materiale di fatto, non idee filosofiche o giuridiche. Vedremo più oltre le espressioni dello Zuccante esagerate ancora dall'Alemanni.

le opere dei filosofi passati debbon essere, secondo la frase del Pascal, « il mezzo e non il fine del nostro » studio, per cercare così di sorpassarli imitandoli ». La creazione non potrebbe sorgere *ex nihilo*, e lo spirito deve « per via di un'assimilazione potente di elementi » attinti da fonti le più disparate » cercare le forme di una combinazione nuova e più perfetta (46, 10-14).

Nè la varietà delle tendenze e dei sistemi vale solo ad arricchire la mente, ma ad indurre altresì « quella » serena equanimità di giudizio, quello spirito largo e » comprensivo, che aborre da ogni maniera di esclusi- » vismo, e quindi di dogmatismo », e rende tolleranti e liberi, e convinti « che la libertà è condizione di pro- » gresso non soltanto nella vita civile e politica, ma in » quella più intima del pensiero e delle idee » (47).

Ho detto in principio che nello Zuccante ritornano alcune tra le idee dell'Ardigò; e di fatti l'importanza della storia della filosofia secondo lo Zuccante può riassumersi in questi concetti: il verificarsi del principio dell'evoluzione, per cui il presente ha le sue radici nel passato e la successione dei sistemi è quasi un ingrandimento dello svolgersi della riflessione filosofica negli individui e la riprova della formazione naturale del pensiero; l'inscindibile collegamento di funzioni centrali e periferiche, che lo Zuccante parzialmente applica anche ai fatti storici e della cultura letteraria e artistica; e, in fine, la relatività di quelle idee che altri credeva assolute, onde lo spirito di tolleranza e libertà, che lo Zuccante riafferma con uno degli autori da lui più studiati, lo Stuart Mill [1].

---

[1] *La libertà.*

Di concetti non prima espressi su questo argomento dall'Ardigò, troviamo per altro quello, cui già aveva accennato il Pascal: giovare lo studio storico della filosofia non solo in quanto fornisce elementi e dati per la soluzione dei problemi, ma più anche in quanto serve di sprone ed aculeo a riflessioni ulteriori e a nuove ricerche.

15. **Boutroux: II.** — Un secondo scritto del Boutroux, molto breve, noi troviamo pubblicato in occasione del Congresso internazionale di filosofia tenuto in Parigi nel 1902: *De l'objet et de la méthode dans l'histoire de la philosophie* [1].

Sulle questioni d'oggetto e di metodo, egli dice, non deve farsi dogmatismo od esclusivismo, ma lasciare al ricercatore una libertà limitata solo dal rispetto dei fatti e della logica, e dal sacrificio di ogni tendenza personale di fronte alla verità. Se non che, qual'è *la verità* in filosofia, e qual'è il modo migliore di rispettarla nella sua storia?

La storia, secondo il Boutroux, si propone di scegliere e mettere in luce i fatti significativi realmente degni di memoria, e di ricacciar nel nulla e nella dimenticanza quelli privi di valore ed interesse; ma io non oserei associarmi alla sua opinione e dire che questo facciano in realtà gli storici, i quali, pur valutando la importanza dei vari fatti ed elementi dalle loro conseguenze, non trascurano i minori, la cui somma complessiva può talvolta assumere un valore e un'efficacia

---

[1] Bibliothèque du congrès international de philosophie, vol. IV: *Histoire de la philosophie*, Paris, Armand Colin, 1902.

più grande di quella dei più in vista, e spiegare avvenimenti, la cui determinazione riuscirebbe altrimenti un mistero.

Per valutare gli elementi e far la scelta, uno tra i metodi « les plus séduisantes », dice il Boutroux, è prendere come punto di partenza lo stato attuale e risalire verso il passato per ricercarvi le radici del presente (*der Krebsgang*). Ma che cosa è « la forme » actuelle de la philosophie », dalla quale prender le mosse? *Un* sistema, come pare intenda il Boutroux; e quale fra i coesistenti?

Ognuno tra gli ascritti alle varie scuole filosofiche vede soltanto nella propria la vera forma ultima della filosofia: quindi tante storie quanti sono i sistemi contrastanti, rivolta ciascuna a mettere in luce quegli elementi del passato soltanto, che posson valere di fondamento e preparazione al sistema preferito. Il contrasto che si avrebbe sempre tra contemporanei, il Boutroux lo scorge solo fra i periodi successivi, perchè egli sembra ammettere che ogni età abbia la sua propria filosofia, anzi che tante filosofie opposte: ma non ammette per altro che alcuna rappresenti uno stadio definitivo, nè che lo svolgimento avvenga secondo una linea retta ed uniforme. All' Hegel contrappone i *corsi e ricorsi* del nostro Vico, per concludere, in base anche ad esempi storici, che, per distinguere il vitale dal caduco in un sistema, non basta attenersi empiricamente a ciò che il tempo ne ha fatto (¹).

Un sistema può non aver trovato interpreti che fossero alla sua elevatezza, o aver servito ad altri solo

(¹) *Ivi*, 5. Ciò vale contro il Cousin, oltre che contro l' Hegel.

come occasione di prender vie affatto diverse. Dunque l' empirismo finalistico, che vuol assumere il presente come pietra di paragone della vitalità del passato, non giova: lo storico non deve risalire, ma discendere il corso del tempo; e porsi per ogni autore al suo punto di vista, e ricercare, secondo il principio di causalità, l' efficacia che può aver esercitato sopra i suoi successori, o che può esercitare ancora sulle generazioni future.

Se non che, mentre l' esame obbiettivo dell' azione reale già spiegata da un sistema, forma parte delle funzioni dello storico, la valutazione dell' efficacia possibile a venire, che pure il Boutroux gli richiede, sarà sempre soggettivamente e variamente compiuta a seconda delle personali convinzioni teoretiche. Essa quindi non può considerarsi veramente còmpito della storia della filosofia, quando a questa voglia richiedersi quell' imparzialità serena, cui anche il Boutroux mostra di volere che ella si attenga. D' altro canto la determinazione dell' efficacia già realmente esercitata nella storia da ogni sistema, non è propriamente esclusa da quello stesso *Krebsgang*, che il Boutroux condanna; purchè per altro non s' intenda come il Riehl od altri per *forma attuale* della filosofia un sistema a preferenza d' un altro; ma tutte le varie tendenze contemporanee equamente si considerino parte integrante dello stato presente; e purchè, sopra tutto, non si intenda col Boutroux còmpito dello storico scegliere i fatti per ricordarne una parte sola, ma nella valutazione si faccia calcolo dell' efficacia anche dei minori; e non si dimentichi come, allorquando si tratta di idee, il rapporto di causalità esiste non solo per virtù di somiglianza ed assimilazione, ma ancor più quasi per virtù di opposizione e di contrasto.

Vuol esser notato, in questo scritto del Boutroux, il suo distacco da idee affermate nella introduzione allo Zeller. L'applicazione del metodo storico e del principio di causalità allo svolgimento della filosofia, e l'esigenza della massima obbiettività nel suo studio sono i principi informatori della teoria dello Zeller, che il Boutroux altra volta combatteva, contrapponendo la parte volitiva e *formale* per lui sempre identica, a quella conoscitiva e *materiale*, in trasformazione e progresso continuo attraverso ai tempi.

16. **Deussen** — Allo stesso congresso di Parigi il dott. Paul Deussen, professore all'Università di Kiel, presentava un *Discours de la méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes* [1], che nella pretesa di dare una specie di ricetta infallibile per la scoperta della verità, è un curioso impasto di contradizioni.

Il Deussen ammette due vie per giungere alla verità filosofica: una sistematica di osservazione della natura: l'altra storica, di studio delle concezioni espresse da « les esprits supérieurs » d'ogni età e nazione. Non ha preferenza per l'una o per l'altra, non dice se creda che possano o debbano integrarsi a vicenda; ma ritiene che la seconda possa dare gli stessi risultati della prima, purchè noi sappiamo dalla storia della filosofia trarre le profonde lezioni che ella sa darci.

E per ottener ciò non bisogna, secondo lui, seguire il metodo sin qui applicato nella storia della filosofia, che ci

(1) *Vol. cit.*, pagg. 9-25.

dà l'apparenza di un contrasto fra tutte le dottrine, quasi *bellum omnium contra omnes*; ma ricercare le cause delle dottrine per trovarne l'armonia. E per ciò egli distingue tre serie di fattori per ogni sistema: l'elemento *individuale*, il *tradizionale* e l'*originale*. L'individuale corrisponde al temperamento personale dell'autore, ed è testimonianza della debolezza umana, che noi dobbiamo eliminare, se vogliam giungere alla verità eterna: il tradizionale è costituito da tutto ciò che è frutto del tempo, dell'educazione e dell'ambiente storico: è, secondo il Deussen, esso pure una scorza da gettare se si vuol giungere al midollo.

Quanto più un filosofo sia originale, tanto meno riesce a comprendere i suoi predecessori, dice il Deussen: il che parrebbe far concludere che nell'originalità è la radice dei dissensi. Invece il Deussen dice che tutte le discordie, che danno sì desolante aspetto alla storia della filosofia, son dovute all'elemento tradizionale: pur notando che le storie che metton questo in maggior mostra, fanno apparire ogni sistema come riproduzione di idee già concepite da altri.

L'elemento originale, che parrebbe di più stretta appartenenza dell'individuo, è invece per il Deussen qualcosa di sopraindividuale. Se il tradizionale fa apparire ogni sistema come riproduzione di altri, dovrebbe l'originale invece servire a contrapporlo ad ogni altro: invece l'originale, secondo il Deussen, fa scomparire tutte le discordie dovute al tradizionale e apparire fra i sistemi la stessa armonia che regna nella natura, la concordanza di vedute del medesimo oggetto, prese da varie posizioni. E si ricostruirà con le idee « vraiment » originales de tous les sages en religion et en philo-

« sophie » la verità eterna, come si ricostruisce un mosaico con le varie pietre.

Ora qui dovrebbe venire la parte più importante di questo discorso del *vero metodo*, che indicasse il criterio per discernere la parte caduca dalla eterna verità nei sistemi. La teoria di un tal metodo dovrebbe apparire tanto più difficile, quando si ricordi che per il Deussen la storia della filosofia può servire al pari dell'osservazione della realtà per giungere alla formazione di un sistema filosofico; sì che il suo studio potrebbe iniziarsi anche a digiuno di teorie sistematiche, e il criterio di distinzione del buono dal cattivo, che non ci fosse fornito da una dottrina, dovrebbe esser pórto dalla storia medesima automaticamente.

Ma invece della teoria il Deussen ci dà le sue applicazioni, a Platone, a Cristo e al Kant. Trova che tutti e tre sono stati poco capiti dagli altri; che in Platone l'elemento originale e immortale è l'*idea* intesa in un senso che l'armonizza col darwinismo: in Cristo è la distinzione chiarita poi dal Kant delle due nature esistenti in noi, l'empirica mortale e soggetta ai motivi, e la metafisica santa immortale e libera; nel Kant è la distinzione dell'io fenomenico dall'io noumenico, l'uno, resultato « d'une chute primordiale et incompréhensible », che ci allontana da Dio, l'altro che ci identifica con lui.

Questi elementi di verità pochi li han saputi cogliere, dice il Deussen; e Kant non fu compreso dai suoi successori e forse non s'era capito del tutto da sè. Come può spiegarsi ciò? Perchè, risponderebbe il Deussen, non han saputo distinguere l'elemento *originale* dagli altri. Ma come si fa a distinguerlo? Il Deussen non lo dice; nella pratica applicazione che ha voluto elargirci del suo *vero*

metodo, mostra in realtà che per lui *originale* verità eterna è ciò che s'accorda con le sue idee; errore individuale o tradizionale ciò che è disforme dal suo sistema. Ma così non si fa nè la storia nè la filosofia; nè la prima può riuscir utile a formare o a perfezionare la seconda, nè la seconda vale affatto a far intender la prima.

17. **Gourd** — Più importante è la memoria, che al medesimo congresso presentava il prof. J. J. Gourd, dell'Università di Ginevra: *Du progrès dans l'histoire de la philosophie* [1].

Se anche progresso non ci fosse, dice il Gourd, la filosofia non perderebbe il suo interesse indiretto (spirito sintetico) e soggettivo (soddisfazione del bisogno di formule appropriate a noi sui maggiori problemi); ma l'affermazione del progresso le conferisce anche un valore diretto e oggettivo. La storia della filosofia non mancherebbe d'interesse neppure nel primo caso (il Gourd poteva anzi dire che, in mancanza di variazioni, sarebbe una sola cosa con la filosofia stessa, perchè, in una ripetizione di fasi, equivarrebbero ai più recenti i sistemi vecchi di secoli); ma solo nel secondo assume tutto il suo valore, perchè le fasi oltrepassate son preparazioni logiche dello stato attuale, storia del pensiero e stimolo a preparare progressi ulteriori; e perchè inoltre il progresso anche reale può non esser generale e accompagnarsi pur con stasi o regressi parziali (pp. 27-30).

Il progresso filosofico è, secondo il Gourd, strettamente scientifico, *verso* la scienza e *nella* scienza. *Verso*

[1] *Vol. cit.*, pp. 27-78.

la scienza, in quanto s'è sottomesso alle condizioni di questa: la scienza è una coordinazione, e la filosofia, che in origine, come l'arte e la religione, voleva giungere d'un tratto all'intuizione d'un'esistenza più profonda o più alta, e cadeva nel misticismo, oggi si allontana da questo e dal mito: tende a sottrarsi alla preoccupazione di un mondo soprannaturale e non rinuncia per questo a dare alla sua coordinazione quell'universalità, che è un bisogno per lo spirito umano. E ciò, secondo il Gourd, ottiene tanto riguardo al problema della causa, quanto riguardo a quelli della realtà e del tutto, in parte col positivismo, meglio col kantismo e più ancora col neocriticismo (pp. 31-50).

La filosofia progredisce *nella* scienza, perchè coordinazione crescente significa estensione delle serie scientifiche. Il progresso non è una legge necessaria ma è reale, non ostante tutte le obiezioni, che pur oggi si ripetono, che interessano del pari la filosofia e la storia.

Si dice che in questa storia si ripetono sempre le stesse questioni; e il Gourd mostra invece il loro progressivo differenziamento, la posizione più netta, la coscienza di nuovi problemi e la più chiara consapevolezza delle loro esigenze; si dice pure che si riproducono sempre le medesime dottrine; e il Gourd mostra come queste si moltiplichino in conseguenza del moltiplicarsi dei problemi, si vengano rettificando sotto il rispetto logico, epurandosi degli elementi estranei e accostandosi al loro tipo e alla loro unità, e si consolidino infine con argomentazioni ed applicazioni nuove (pp. 51-64).

Ma qui viene l'obiezione più grave; perchè dato simile differenziarsi e consolidarsi di dottrine, s'avrebbe un aumento nella quantità ed estensione delle contra-

dizioni, sì da rendere la storia della filosofia scuola di scetticismo.

Ma il Gourd sostiene che nella filosofia si va formando la conciliazione, come si va eliminando il disaccordo nelle scienze. Una dottrina, egli dice, non è che una veduta particolare delle cose, e non si porta sullo stesso punto delle dottrine contrarie. Anche ammesso che molte di esse si contradicano direttamente, il Renouvier [1] ha mostrato come tutte le contradizioni si riducano ad una, raggruppando le tesi opposte; e il limite da lui posto alla conciliazione può ancora esser superato. Le dottrine che non possono coesistere possono succedersi: la diversità loro corrisponde ai gradi della verità, sì che esse riescono fra loro a continuarsi ed integrarsi.

Questa teoria richiama quella dell'Hegel; ma il Gourd vuol darle un diverso significato. Verità e realtà non sono per lui la stessa cosa e non han l'obbligo di corrispondersi; egli si colloca in opposizione recisa al realismo. Più la scienza perfeziona la sua coordinazione, più s'allontana dalla realtà; e alla verità scientifica è possibile esprimersi successivamente in due modi opposti (ciò che non potrebbe la verità di fatto), perchè possono cambiare, anche contraddittoriamente, i bisogni della coordinazione. E così l'abbandono del realismo toglie anche ogni difficoltà all'ammissione parallela di una verità scientifica, e di una morale e una religiosa, e alla conciliazione del materialismo e dello spiritualismo, del determinismo e del libertismo; e la filosofia diventa la grande coordinatrice delle dottrine vecchie e nuove.

[1] *Classification systématique des doctrines philosophiques.* Paris, Alcan.

Nella scienza c'è una sola dialettica e una sola verità da considerare, e quindi una soluzione sola buona per ogni soggetto; nella filosofia ci sono più dialettiche, e, per ognuna, due verità, di fatto e di coordinazione, e quindi molteplici soluzioni. E così si accorda ciò che v'ha di irreducibile nei vari tempi e spiriti, e si soddisfa il bisogno di esprimere il carattere individuale nelle opere filosofiche, cioè la parte volontaria e passionale che anima la storia: ogni punto di vista diventa legittimo e ha la sua parte e funzione nella stessa conciliazione delle dottrine (pp. 65-78).

Ora in questa teoria del Gourd non riescono a celarsi i difetti e le contradizioni. Intanto non basta riaffermare la tesi eclettica che le diverse dottrine non siano che vedute parziali, prese da vari punti di vista e quindi integrantisi fra loro: bisogna dimostrarlo; e il Gourd non lo fa.

Per lui la scienza nel perfezionare la sua coordinanazione s'allontana dalla realtà: la verità di coordinazione è quindi diversa dalla verità di fatto. Ma se così è, e se il bisogno di coordinazione è mutevole secondo i tempi e gli spiriti, perchè la molteplicità delle soluzioni, delle dialettiche e delle verità, conciliabili per quanto contradittorie, si avrà solo in filosofia e sarà esclusa dalle scienze, di cui lo stesso Gourd fissa l'elemento fondamentale nella coordinazione, per la quale la filosofia si ravvicina ad esse nel suo progresso? E se nella scienza tale moltiplicità è inammissibile, perchè potrà accogliersi nella filosofia?

La legittimità e conciliabilità delle contradizioni in questa è, secondo il Gourd, soddisfazione della parte volontaria e passionale; e questa affermazione può pre-

starsi a conclusioni varie. O, col Boutroux (nella introduzione allo Zeller), si ammette che solo questa sia la parte vitale e interessante nei sistemi, e si deve ravvicinare la filosofia alla religione e all'arte; o si vuole, come il Gourd, allontanarnela per accostarla alla scienza, e si deve dare la preminenza alla parte conoscitiva e riconoscere nella passionale solo una fonte d'errori.

Queste ed altre minori contradizioni impediscono alla teoria del Gourd di riuscire nel suo intento, che era di conferire alla storia della filosofia la sua massima dignità ed importanza.

18. **Jaja** — La identità hegeliana di filosofia e storia della filosofia, che a quest'ultima conferisce un'importanza di fondamento indispensabile ed esclusivo per la speculazione teoretica, fu recentemente riaffermata in Italia dal prof. Jaja, in occasione delle innovazioni ai regolamenti universitari del 1902 [1].

La filosofia, egli dice, è a un tempo teoria e storia di essa: i conati antecedenti non le sono accidentali, ma parte intrinseca e vitale, dal cui concorso esce la risoluzione dei problemi filosofici. Quindi il passare di tali conati non è disperdersi e svanire, bensì mutar nella forma e permanere nel nocciolo: « inscindibili entrambi per la natura propria del nocciolo, ch'è di essere mental nocciolo, avente dentro di sè le esigenze delle succedentisi forme. È un passare che è insieme crescere dentro di sè, integrarsi » (pp. 30-43).

19. **Masci** — Contro simile teoria, di uno sviluppo interno, autonomo e necessario, richiama i rapporti della

[1] *L'insegn. filos. univ. e il regol. nuovo.* Pisa, 1903.

filosofia con tutto il resto della vita intellettuale e pratica la memoria del Masci sulla *Filosofia, Scienza e Storia della filosofia* (¹).

Il suo intento è di determinare con precisione l'oggetto e l'estensione della filosofia e i suoi rapporti con le scienze e la religione. La filosofia, che il Masci definisce « il sistema della realtà, sempre incompiuto, ma a cui i millenii lavorano » non può stare senza le scienze, rispetto alle quali se una volta essa era considerata come determinante, oggi è in certa guisa invertito il rapporto di determinazione per il contenuto e per il metodo. Ma d'altro canto la scienza non può rinunziare alla filosofia, intesa come « la realizzazione indefinitamente approssimata dell'unità della conoscenza » (p. 8). « La filosofia tira la somma della conoscenza di ogni » tempo, e costringe i concetti sistematici a provarsi » dinanzi alla scienza » (p. 12).

Quanto ai rapporti con la religione, questi hanno subìto varie vicende storiche, sì che nella storia della filosofia si rispecchiano anche le fasi della coscienza religiosa: opposizione della filosofia alla religione in Grecia, sostituzione nello stoicismo, subordinazione nel cristianesimo, lotta e predominio dal risorgimento allo Illuminismo, separazione col Kant, cui oggi da molti si ritorna. « La *veritas aeterna*, che è la filosofia, esige la » *storia aeterna*, che è la religione; ma la storia religiosa » non può esser fondamento della filosofia se non che » come un altro fatto dell'esperienza finita... È un pro- » blema per la filosofia, così come sono per essa tanti » problemi i risultati più generali delle scienze »: il fatto

(¹) Letta alla *R. Acc. di sc. mor. e pol.* di Napoli, 1901.

religioso va interpretato nell'ordine dei fatti cosmici, e la scienza delle religioni si viene a coordinare con le altre scienze (p. 20).

Ora « parificate la religione e la scienza rispetto alla » filosofia nel denominatore comune della scienza », il Masci vuol determinare con più precisione il rapporto tra scienza e filosofia, quale risulta dalla *logica del fatto*, cioè dalle vicende storiche: da tale dimostrazione risulterà chiarito anche il rapporto della filosofia con la storia della filosofia, cui generalmente si attribuisce importanza inversa di quella che si conferisce alla scienza per la filosofia.

Seguendo le varie vicende della distinzione e subordinazione reciproca, il Masci trova nell'età moderna la potente influenza delle scienze sulla filosofia e il sorgere dal seno stesso delle scienze particolari dei tentativi di sistemazione filosofica; ma accanto a ciò anche l'intensificarsi del bisogno di cooperazione delle varie scienze, cooperazione la quale, « allorchè si tratta dell'esame dei » concetti fondamentali, è impossibile senza una scienza » superiore, di ordine filosofico »; cui spetta del pari la sintesi dei risultati delle scienze « in una dottrina » generale, che rappresenta l'unità e il sistema del reale » (pp. 23-28).

Sicchè la conclusione parrebbe dovesse ritrovarsi, secondo che già appariva dagli accenni fatti sin dalle prime pagine dello scritto del Masci, in qualche concetto analogo a quello dell'Ardigò, della funzione centrale e della periferica, le quali a vicenda si presuppongono e si integrano, risultando ciascuna del pari dalla propria evoluzione passata, che ha condotto alla formazione attuale, e dai reciproci continui rapporti.

Ma qui il Masci si ferma a considerare un lato solo della scambievole relazione, per trarne le conclusioni intorno all'importanza della Storia della filosofia: la dipendenza della filosofia dalla scienza. E prima di proceder oltre ad esaminare lo svolgimento del suo pensiero sul punto che a noi più direttamente ora interessa, non sarà fuor di luogo notare come ogni considerazione parziale non sia che parzialmente capace di darci la soluzione del problema. La risposta riuscirà sempre inadeguata e incompleta quando si guardi alla sola dipendenza della filosofia dalle scienze, senza tener presente al tempo stesso la dipendenza di queste da quella: resta così in qualche modo giustificata tanto la pretesa di quelli che, ritenendo le scienze in completa indipendenza dalla filosofia, vogliono che questa non si curi affatto del proprio svolgimento storico, ma sulle scienze particolari unicamente si appoggi; quanto la pretesa opposta, che pur prende le mosse dallo stesso presupposto (subìto più che proclamato) essersi « la » conoscenza scientifica resa indipendente dalla tutela » filosofica » e non aver quindi « voce in capitolo », e doversi la filosofia sviluppare per una specie di partenogenesi da sè medesima e dalla sua storia (p. 29).

Il complemento a queste vedute insufficienti, e la conciliazione del loro contrasto, può trarsi da quel pensiero medesimo che il Masci aveva già accennato nelle prime pagine del suo scritto, e che avrebbe dovuto esser richiamato e svolto qui, dove si voleva determinare con maggior precisione il rapporto tra la scienza e la filosofia. La filosofia e le scienze particolari conservano quella mutua dipendenza e funzione che è condizione del progredire dell'una e del collegamento organico e

(in conseguenza) dello stesso sviluppo delle altre. Pertanto l'importanza per la filosofia, che al suo svolgimento storico si è voluta negare in nome della scienza, si deve in nome della scienza medesima reintegrare; come l'importanza delle scienze, che dal lato opposto non si ammetteva in vista della loro separazione autonoma e dell'esclusiva azione dello sviluppo storico interno, si deve in vista del riconosciuto collegamento e della azione dello sviluppo storico stesso, riconoscer pienamente valida.

Se la scienza ha subìto l'azione della filosofia, è nella sua storia ed attuale costituzione, in parte frutto della storia di quella; se la filosofia ha ricevuto incrementi e materia dalle scienze, è nella sua storia e nello stato presente, che ne è l'ultimo momento, in dipendenza da esse. E così per la filosofia contemporanea la sua storia passata e le scienze particolari hanno una importanza immediata e una mediata, in quanto esercitano l'azione loro sia direttamente sia a traverso alla azione esercitata reciprocamente; e quando si afferma che il rapporto dell'una è condizionato da quello delle altre, non si può con questo significare che essi stiano del tutto in ragione inversa.

Tutto ciò non mi sembra che possa esser disforme dal pensiero del Masci: ma egli per determinare la importanza della storia della filosofia tiene una via diversa.

Accettando da Kuno Fischer l'idea della inseparabilità della filosofia dalla sua storia, egli osserva come, se per molte scienze particolari l'oggetto è relativamente stabile e definito, per la filosofia (come per l'estetica, e la filosofia della storia e della religione) è in for-

mazione continua: sicchè la storia non è qualcosa di secondario, « ma si confonde con l'esperienza che » serve di base alla scienza » (pp. 30-31).

Il suo oggetto « è il pensiero umano come coscienza della realtà »: e poichè questo è in formazione continua, così « la verità stessa è storia ». Ma affermando semplicemente che questa storia è come un archivio in cui son conservate tutte le soluzioni del gran problema, di cui ciascuna ha la sua parte di verità, non mi sembra che il Masci dia pieno rilievo al valore di quella sua identificazione della verità con la storia: perchè era opportuno osservare come dallo svolgimento storico e dalla connessione dei suoi momenti successivi possa soltanto risultare il significato e l'estensione delle soluzioni più recenti.

In altre parole l'archivio, di cui egli parla, non deve supporsi come una serie di scaffali, in cui stan deposti documenti inerti e senza reciproca azione, ma piuttosto quasi una serie molteplice di vasi comunicanti e contenenti ciascuno un liquido più o meno diverso dagli altri, di cui i più alti nella successione del tempo vanno versando per vie dirette o tortuose il loro contenuto nei sottostanti, e gli ultimi son ripieni d'un liquido, la cui composizione sarebbe misteriosa e impossibile l'analisi qualitativa e quantitativa senza la conoscenza del contenuto di tutti gli altri.

Che questo pure non sia contrario al pensiero del Masci, è dimostrato da ciò che egli ancora soggiunge: che la filosofia è la crisi della coscienza di un'epoca, per la quale « il presente si distacca dal passato e pre- » para l'avvenire »; e i grandi sistemi sono le grandi » riflessioni della coscienza umana sopra se medesima ».

e diventano fattori storici e « come i fochi delle coscienze » storiche successive ».

Per altro non è a supporsi, da queste parole, che secondo il Masci la successione dei sistemi si svolga, come quella del tempo, secondo una linea retta uniforme e costante: il suo concetto è solo che non si può credere « che le vedute sistematiche del passato siano » abolite. Molti nuovi sistemi sono rifazioni; e si può » dire che la stessa storia della filosofia greca li con- » tenga in embrione quasi tutti » (pp. 33-34).

Il valore della storia della filosofia dovrebb'esser dunque di un archivio non soltanto di documenti del passato, ma di ammonimenti e inspirazioni per il presente e per l'avvenire; sì che, dice il Masci « per l'impeto » della sintesi la storia della filosofia resta maestra inap- » pellabile ». Ma dovrebbe del pari la sua importanza risultare dalla dimostrazione, che essa ci dà, del processo di formazione della coscienza moderna, intesa quale consapevolezza della realtà e oggetto della filosofia.

Perchè se è necessaria una qualche coscienza filosofica per intendere la storia della filosofia, come ritiene il Masci, questa coscienza non potrà esser chiara e distinta ed apprezzare degnamente il valore dei propri elementi e delle loro reciproche relazioni, se non ne abbia indagata l'origine e il processo di formazione. « Non » s'intende la storia della filosofia, scrive il Masci, senza » una filosofia, e per averne una davvero bisogna cono- » scerne la storia. È un circolo che non si può rompere, » ma non un circolo vizioso, bensì un circolo di reci- » proche azioni ».

Quella coscienza filosofica, la quale è richiesta al momento iniziale, sembra che abbia per il Masci ufficio

analogo alle ipotesi o idee direttive nelle ricerche sperimentali; assume un valore provvisorio, non definitivo, e non deve turbare la serenità della analisi e « lo » schietto intendimento delle dottrine filosofiche »; ma servir solo come criterio direttivo, che si abbandonerà quando nella storia della filosofia, che è una specie di « pietra di paragone di un sistema filosofico », non si trovi la riprova della sua verità. « Un sistema filosofico » senza precedenti nella storia della filosofia è un' im- » possibilità: un sistema filosofico col quale non fosse » possibile d' intendere la storia della filosofia è perciò » solo falso » (pp. 35-36).

Giusto, senza dubbio: ma se quel tale sistema o quella tale coscienza filosofica, che devon darci il criterio direttivo, risultassero per taluno incapaci di far intendere la storia della filosofia e quindi falsi, che cosa potrebbe surrogarsi loro, dovendo abbandonarli?

Occorre pertanto stabilire con maggior precisione in che debba consistere questa coscienza filosofica, per non correre il rischio di ritrovarsene privi, quando si credeva d'essersene provvisti con l'abbracciare un sistema. E occorre stabilirlo in modo, che la storia della filosofia possa realmente riuscire, come vuole il Masci, « uno studio » premonitivo, che evita gli errori e ci dà la sicurezza » del successo », che « ci ammaestra a comprendere » come i problemi filosofici si debbano porre e come si » debbano risolvere, quale sia la coerenza richiesta, quali » le conseguenze di una dottrina che si fosse tentati di » accogliere, quali le vie possibili, quali le esaurite, » quali le promettenti » (p. 37).

20. **Faggi: I.** — Questa più precisa determinazione cerca il Faggi in una prolusione [1], che per molti punti si riattacca alla memoria del Masci.

Non ammettendo per la storia della filosofia il puro metodo filologico e l' indipendenza dalla teoretica, egli pure afferma « che la storia della filosofia suppone già » un' educazione filosofica, senza la quale essa diventa » inintelligibile, e riesce impossibile apprezzare i vari » momenti storici del pensiero » nei rapporti con gli anteriori e successivi e col pensiero contemporaneo, « non che l' importanza delle singole dottrine e dei » singoli pensatori ».

Ma prevedendo l' obiezione del circolo in cui si ravvolge chi sostiene esser la storia della filosofia necessaria per arrivare alla filosofia teoretica, e questa indispensabile per comprender quella, egli spiega meglio il suo concetto.

« Io non dico che per comprendere la storia della » filosofia e valutarla bisogni essere preventivamente » ascritti a un sistema che ci fornisca il criterio della » valutazione, bisogni cioè avere una concezione filo- » sofica bell' e formata » (pagg. 348-9).

Anzi, com' è detto più oltre, l' iscrizione a un sistema diventerebbe una lente che sviserebbe gli oggetti e torrebbe l' imparzialità; per quanto, a giudizio del Faggi, certe posizioni filosofiche, come il criticismo, che non ammette soluzione univoca ed assoluta del problema metafisico, dispongano all' equità. Ma se anche in pra-

[1] Letta all' Università di Pavia l' 11 febbraio 1903 e pubblicata nel fascicolo di maggio-giugno della « Rivista filosofica », sotto il titolo *Filosofia, storia, arte* (pagg. 340-358).

tica non è possibile, che lo storico della filosofia non sia già filosofo d'una data scuola, in lui come storico deve parlare non il sistema preferito, ma solo la coscienza filosofica. E questa coscienza o educazione deve consistere nella « famigliarità coi principali concetti filosofici,
» e le loro relazioni.... in una preparazione logica, gnoseo-
» logica, psicologica ed etica, che si può fare, almeno
» fino ad un certo punto, indipendentemente da ogni
» preoccupazione sistematica » (pagg. 349-50).

Ora, fissato il punto di partenza, il Faggi si sofferma a determinare l'importanza della storia della filosofia, e il metodo che deve impiegarsi perchè la sua utile azione possa esplicarsi pienamente.

Nel dibattito, al quale aveva già accennato il Masci, e nel quale le opinioni estreme furono espresse da Kuno Fischer, identificante, come l'Hegel, la filosofia con la sua storia e da Fed. Alb. Lange, che per il filosofo richiede prima la cultura logica, poi la scientifica e solo in terzo luogo la conoscenza della storia della filosofia, il Faggi dichiara di accostarsi piuttosto alla seconda opinione.

Ma poi, modificando alquanto la sua adesione, distingue i sistemi nei quali l'elemento storico predomina, come i tedeschi derivati dal Kant (Fichte, Schelling, Hegel), e quelli in cui la parte preponderante è assunta dall'elemento scientifico, come il sistema dello Spencer. Resterebbe ancora a determinare se nel momento presente della vita del pensiero debba essere più importante per il teoretico la scienza o la storia della filosofia: ma il Faggi non ritiene si possa farlo con esattezza.

Certo per altro la storia da sola non basta: bisognerebbe tornare alla teoria dell'Hegel per ammetterlo, e i

sistemi non si svolgono in linea retta: ci sono corsi e ricorsi, ci sono crisi, c'è il contributo delle scienze nel momento attuale come nel passato, sì che la storia della filosofia non può comprendersi senza la storia della scienza. Ma d'altro canto la storia ha per la filosofia importanza maggiore che non per la scienza, perchè, dice il Faggi, riprendendo un concetto del Masci, per tutte le scienze dello spirito l'oggetto è un continuo divenire, e richiede un metodo storico. E « ogni pensiero filosofico
» che vuole arrivare alla piena coscienza di sè deve ritro-
» vare e giustificare la sua posizione storica nello svol-
» gimento della filosofia »: come han sentito il bisogno di fare alcuni, arrivati a una costruzione filosofica per la via delle scienze.

Sicchè il Faggi, accentuando ancora il suo distacco dal Lange, finisce per conferire alla storia della filosofia una certa precedenza anche di fronte alle scienze (p. 354).

Collegate assai strettamente con la interpretazione data alla *coscienza filosofica*, necessaria per intendere la storia della filosofia, sono le indicazioni che il Faggi dà riguardo al metodo. Lo storico della filosofia deve « rivi-
» vere il pensiero dei grandi filosofi e presentarcelo nella
» sua unità organica e sistematica » (p. 356).

Per ciò non deve aver simpatie o antipatie pregiudiziali, ma immedesimarsi col pensiero che vuol esporre. Se in questa esposizione debba aver solo di mira la riproduzione esatta e fedele, quale l'autore stesso esposto avrebbe potuto fare, o prefiggersi anche un fine critico, il Faggi non dice.

Esclude la critica soggettiva; ma di quella oggettiva e interna non parla.

In fine, accennando alle discussioni sull'azione delle grandi individualità nella storia, dice che la filosofia è, come l'arte, il campo delle grandi individualità: e « la » storia della filosofia il culto degli eroi del pensiero »: il che farebbe quasi supporre, al pari di altre espressioni, che il Faggi non sia del tutto alieno da quelle, che vedremo dal Barzellotti condannate come *storie dinastiche*, che dandoci solo le grandi figure, distaccate e isolate dallo sfondo storico delle figure minori, non porgono tutti gli elementi per intender rettamente ed apprezzare degnamente neppure le prime.

21. **Barzellotti** — Il Barzellotti, nella relazione presentata al Congresso storico del 1903 [1], non ha di mira che l'interesse puramente *storico* della nostra disciplina, con esclusione quasi completa della sua importanza strettamente *filosofica*. Egli parte dalla considerazione di un fatto, che è la penetrazione progressiva dello « spirito e metodo della scienza della storia » da parte della storia della filosofia.

Non più oggi si concepirebbe la successione dei sistemi siccome uno svolgimento « continuo, rettilineo di una » serie logica d'idee uscenti l'una dall'altra », come faceva l'Hegel, nè si troverebbe più ammissibile l'unilateralità di quelle opere, che, partendo da un sistema o da una scuola determinata, volevano giudicare e mandare

[1] *Di alcuni criteri direttivi dell'odierno concetto della storia, che restano tuttora da applicarsi pienamente e rigorosamente alla Storia della Filosofia, massime di quel periodo che va dal Rinascimento al Kant*. Relazione alla sezione VII (storia della filosofia e delle religioni) del Congresso internazionale di scienze storiche. Roma, 1903.

tutte le dottrine passate con criterio personale e soggettivo, presentandole o come false completamente, o come preparazioni e approssimazioni storiche del sistema preferito, secondo pur facevano gli hegeliani ortodossi; nè lo stesso Kuno Fischer « tornerebbe a scrivere (sullo » stesso modello, e dando alla sola trattazione dei sistemi » centrali le stesse proporzioni) una storia *dinastica* » della Filosofia moderna ».

Oggi le opere del Windelband, del Falckemberg, del Gomperz, come quelle del Sidgwick, di Leslie Stephen e di tanti altri [1], sono testimonianze della diffusione e del predominio che va definitivamente acquistando il concetto che « non solo per la storia esterna, ma pel » prodursi e per lo svolgersi del pensiero filosofico » abbia un'importanza capitale « l'intima relazione, diversa » bensì d'epoca in epoca, in cui l'opera sua si è trovata » con quella delle altre forze costitutrici e motrici del » mondo morale umano: con la religione, con l'arte, » con la scienza, con la vita sociale, economica, civile; » onde gli son venuti i *dati* e i *motivi*, che, insieme ai » suoi propri, lo hanno determinato a creare ».

Questo concetto è un ampliamento ed una integrazione di quello che abbiamo già trovato nell'Ardigò, della necessità di riconoscere come lo svolgimento della filosofia non sia dovuto esclusivamente alla sua forza interna (a quella che il Barzellotti chiama i *dati* e *motivi* suoi propri); ma che la funzione centrale, presupponendo la periferica, attinge a questa, cioè allo sviluppo delle scienze singole, nuove energie e nuovi impulsi. Il Barzellotti, precisamente per il suo punto di vista pretta-

[1] Tra i quali non va dimenticato lo stesso BARZELLOTTI.

mente storico, è indotto del pari a collocare la filosofia sullo sfondo generale della cultura, ma a questa poi ritrova alla sua volta un altro sfondo, la cui considerazione gli appare necessaria per la storia della filosofia, nella vita sociale, economica e civile. Cosicchè ai vari atteggiamenti di questa nella diversità dei tempi, egli ritrova corrispondere varietà di dati e motivi, in luogo di quella uniformità che l'Ardigò riscontrava nel rapporto di funzioni centrali e periferiche: « *dati* e *motivi* prevalentemente mitici, religiosi ed estetici per il periodo classico della filosofia antica: etici e teosofico-teologici per la postaristotelica e per la medievale; scientifici per la moderna ».

Ch' egli abbia di mira un interesse essenzialmente *storico* prova il fatto della sua piena adesione al concetto di Guglielmo Dilthey, che il valore di verità relativa dei varî sistemi è « sopra tutto in ciò ch' essi hanno di storicamente significativo dei tempi, da cui sono sorti, e dei quali hanno espresso in sè e hanno fatto emergere (così pensava genialmente l' Hegel) alla piena luce della coscienza sociale e scientifica le intime energie operative e le esigenze ideali, civili e morali ». Ora in questa corrispondenza del sistema ai tempi dai quali è sorto, staranno la sua verità e il suo valore *storici*, non la verità e il valore *filosofici*. Verità e valore che si misurano con la critica interna del sistema, fatta, non già con criterî soggettivi, partendo da un *vero assoluto*, come volevano gli hegeliani ortodossi sopra ricordati: ma esaminando la dottrina in sè stessa, nelle relazioni e concatenazioni delle sue parti e dei suoi elementi, per verificarne l' intima consistenza, la cui mancanza le toglierebbe il valore di *sistema*.

Una simile ricerca e critica filosofica non esclude quella storica; la presuppone anzi quale sua necessaria integrazione: perchè la conoscenza delle fonti dà la misura della originalità e l' azione dei tempi dà la ragione dell' atteggiamento speciale delle dottrine e dell' infiltrazione di elementi eterogenei.

L' azione dei tempi ci spiegherà per tanto perchè gli schemi, che di solito si applicano alla classificazione dei sistemi nella filosofia moderna prekantiana (*empirismo, razionalismo, dommatismo* etc.), « siano inadeguati a renderci in ogni suo aspetto la realtà storica e a penetrarla e dominarla tutta »: ci spiegherà perchè certi sistemi sian riusciti in Francia e non in Inghilterra, perchè nella metafisica moderna trovino l' applicazione loro due *Grundformen*, la *metafisica della scienza* fra i latini d' occidente, da Cartesio al Condillac, la *metafisica della coscienza* fra i germanici, dal Berkeley e dal Leibnitz all' Hartmann: ma non ci darà la *valutazione filosofica* dei diversi sistemi e dei vari autori, che pur non si può escludere dal compito della storia della filosofia.

Essa, dice, e giustamente, il Barzellotti, non deve esser storia *dinastica* e preoccuparsi soltanto delle maggiori figure; ma, aggiungiamo, deve pur distinguere le maggiori dalle minori in base alla critica delle dottrine.

Conviene per altro rilevare come il Barzellotti, proponendosi di indicare solo *alcuni* concetti da applicarsi alla storia della filosofia, non intendeva forse escluderne anche altri, non ostante la sua adesione al pensiero del Dilthey.

Nell' interesse storico rientra l' altro aspetto che egli vuol rilevato nello studio degli ambienti nazionali: la determinazione cioè del modo e delle proporzioni secondo

cui hanno esercitato sulle varie menti la loro azione i gruppi dominanti di fatti, che costituiscono lo sfondo storico nel quadro della cultura. Questa ricerca tuttavia potrebbe avere anche un interesse filosofico nel senso, già indicato dall'Ardigò, di rivelarci la formazione naturale del pensiero.

22. **Chiappelli: II.** — L'altro aspetto del valore e interesse che presenta la storia della filosofia, veniva, allo stesso congresso, messo in rilievo dal Chiappelli [1]. Il quale, osservando come la storia della filosofia potesse del pari trovare il suo posto in un congresso storico e in un congresso filosofico, insisteva sulla necessità di determinarne l'attinenza con la filosofia medesima.

La determinazione di questi rapporti vale, secondo il Chiappelli, a giustificare il convincimento espresso dal Wundt [2] e dal Riehl [3], che la storia della filosofia sia « l'introduzione alla filosofia, perchè non è che » l'evoluzione storica di questa, e ne prepara la più » sicura formula odierna ». Ora un simile concetto presuppone due condizioni, riguardanti lo svolgimento reale del pensiero filosofico a traverso ai tempi, e il metodo e la concezione del proprio còmpito che deve soprintendere allo studio di esso: presuppone cioè, in primo luogo, che la evoluzione storica della filosofia sia un progresso, e, in secondo luogo, che alla sua esposizione s'accompagni la valutazione critica, diretta a mostrare

(1) *Il valore teoretico della storia della filosofia*, in *Rivista filosofica*, maggio-giugno 1903, pp. 289-302.
(2) *Einleitung in die Philosophie*. 1901.
(3) *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. 1903.

come si sian venuti formando e costituendo i termini attuali del problema filosofico.

Il primo dei presupposti risulta vero quando si consideri lo spostamento che dalla filosofia antica (dottrina dell'essere) alla moderna (dottrina del conoscere) ha subìto il punto centrale del problema speculativo. Si è avuta una posizione nuova nella coscienza moderna, cui s'è accompagnata inoltre la distinzione progressiva di elementi prima confusi e la scoperta di nuovi termini e di attinenze nuove. E tutti i nuovi rapporti che si van determinando, modificano il processo storico del pensiero; e i nuovi elementi che si van raccogliendo vengon via via arricchendo e rendendo più complessi i problemi e le soluzioni, sì che pur quando un dato gruppo di conoscenze nuove determina il ritorno del pensiero a una dottrina passata, messa prima da banda, non è l'oscillazione del pendolo che ritorna allo stesso punto che innanzi ha lasciato, essendo la questione e la risposta rese già diverse e perfezionate dall'ingresso di nuovi dati. Il progresso è dunque nella posizione sempre più adeguata dei problemi, « in un » ampliamento e complicazione dei termini » che li costituiscono, e che pur quando non segnassero « un'ap- » prossimazione sempre maggiore ad un termine di » verità obbiettiva, sarebbero pur sempre un incremento » della stessa energia dello spirito umano », e gli conferirebbero maggior consapevolezza e cautela.

Verificata la prima delle condizioni, parrebbe che l'altra dovesse consistere nel « cercare nel passato le » ragioni e le origini del presente ». Ma il Chiappelli, temendo che ciò possa condurre a tentare la giustificazione storica di *un* dato sistema, come per il criticismo

ha fatto il Riehl, afferma che ciò « non è fare della » storia, quale dev' essere, un' opera di giustizia ».

Se non che i concetti che egli espone non sono in tutto diversi dall'assunto sopra detto. Egli riprende dall' Ardigò il paragone tra l' evoluzione del pensiero e quella dell'organismo biologico, in cui l'ontogenesi riassume la filogenesi: la storia della filosofia deve quindi, come la biologia, « indagare il modo onde siamo dive- » nuti ciò che ora siamo in quanto pensiero ». Quindi oltre alla parte strettamente filologica e storica, deve racchiudere una parte di « propedeutica e fonda- » mento ad ogni filosofia », nella valutazione filosofica delle dottrine, che non assuma per criterio e misura le convinzioni personali dello storico, ma sia *univer-sale ed immanente*.

Vale a dire, deve riconoscere, accanto alla necessità storica d'ogni dottrina, anche la sua *efficienza ideale*, cioè il contributo che essa ha recato allo svolgimento del pensiero e della cultura, quasi affluente di una vasta fiumana, sia con le verità, e sia pure con gli errori, i quali talora posson essere fecondissimi, quando valgano a mettere in mostra qualche aspetto importante di un problema. Con due esempi il Chiappelli chiarisce il suo pensiero, considerando la risposta che la storia dà ai due problemi delle attinenze della filosofia con le scienze e con la ragione; rispetto ai quali egli, richiamandosi in parte a quanto già sullo stesso argomento aveva detto il Masci, giunge a queste conclusioni, che debbon determinare il concetto stesso della funzione della filosofia: 1) che non si dà filosofia senza scienza, nè scienza senza filosofia; 2) che contro le teorie del m. e. cristiano, del deismo e dell' illuminismo, del razio-

nalismo, materialismo e positivismo sino al Guyau, deve accogliersi, come più completa e soddisfacente i bisogni dello spirito, la formula kantiana: libera fede in libera ragione.

« L' esperienza storica, conclude il Chiappelli, ci dà » lo spettacolo di una sicura opera di eliminazione delle » soluzioni specialmente unilaterali, di una questione » filosofica »: e quindi la sola adeguata risposta al quesito degli uffici della filosofia odierna.

Ora qui è a notare: come abbiam detto più sopra, i concetti esposti dal Chiappelli non sono se non in parte disformi dall' assunto che egli ha prima dichiarato di respingere. Conformi sono in quanto egli richiede dalla storia della filosofia l' indagine del processo evolutivo di formazione del pensiero moderno, e la valutazione del contributo recatovi dai diversi sistemi.

Disformi invece nel modo d' intendere questa valutazione, che sembra riaccostarlo piuttosto all' interpretazione data dal Riehl a quel principio generale, che non al principio stesso. L' *efficienza ideale*, che si deve valutare in ogni sistema, non è propriamente la parte che esso ha avuto nella determinazione della coscienza filosofica moderna, quale la realtà del fatto offre alla nostra constatazione: ma « la virtù contributiva a quella somma » finale, che il filosofo *deve saper trarre* dal processo » storico delle dottrine e dei sistemi ». Ora qui vien naturale una domanda: se la somma non è *data*, ma deve esser tratta, come si può trovarla senza *prima* conoscere il valore degli elementi? E se deve esser *saputa trarre* per la profondità dello sguardo speculativo individuale, come è supponibile che in base ad una quantità sconosciuta si possa calcolare il valore dei suoi

componenti, per trarre poi dall' unione di questi il valore della quantità medesima, che avrebbe dovuto servirci per ritrovarli? Determinare delle incognite per mezzo di un' altra incognita, per trarre poi questa dalla somma delle prime, è operazione matematicamente assurda.

Ci ravvolgiamo in un circolo, la cui effettiva uscita è questa: che per il Chiappelli la somma da trarre non è incognita, perchè è un' idea preconcetta, è il sistema cui il filosofo ha già fatto adesione, prima d' esser storico, e in base al quale, come già il Riehl, valuta tutti gli altri, secondo che han contribuito più o meno a quella somma finale, che non è *data* dalla storia, ma che dall' esame storico egli *si prefigge* di trarre. Volendo evitare il pericolo di imitare il Riehl, questa teoria ci riconduce sulle sue orme.

E il Chiappelli stesso ce ne porge l'esempio. Per lui, nella questione delle attinenze fra religione e filosofia, la risposta migliore non è quella data dai sistemi più recenti, che pur dovrebbero, stando al suo concetto, segnare il risultato del processo storico e indicarci quindi la soluzione: ma la dottrina kantiana. Ora altri possono invece preferire soluzioni diverse: e a questi non potrà più il Chiappelli rimproverare di non attenersi agl' insegnamenti della storia, poi che egli ha già dato l' esempio di inosservanza della cronologia, come d' elemento che, se importantissimo per la storia, è affatto secondario e trascurabile per la filosofia.

Il contributo che la storia della filosofia può dare alla filosofia, di introduzione e propedeutica, non può per tanto essere, a mio vedere, quello di fornirci l' indirizzo a una dottrina determinata (si dovrebbe o sceglier l' ultima, secondo il concetto hegeliano, da tanto tempo

rigettato, o riconoscere che la scelta è arbitraria e non dettata necessariamente dalla storia); ma di mostrarci, nella sua funzione critica, la natura e formazione storica e logica dei sistemi, perchè la nostra scelta riesca più illuminata e cosciente.

23. **Alemanni** — A queste due relazioni si ricollega un articolo, non sempre limpido e coerente, dell'Alemanni [1], il quale vuol fissare i limiti e la più esatta interpretazione del metodo storico critico (di cui il Barzellotti rivendicava i diritti), per timore che riesca troppo invadente ed esclusivo.

Per ciò si fonda su due principî, dei quali non mostra a bastanza il nesso: l' efficacia dell' individualità che si sottrae all' azione dell' ambiente e lo modifica, e le necessità immanenti sempre identiche del pensiero riflesso.

Quali per lui siano i rapporti del pensiero filosofico con l' ambiente, non riesce ben chiaro, perchè ora dice che il pensiero è sempre *l' esponente* (pag. 172), ora che sorge anche *a dispetto* delle condizioni d'ambiente (pag. 175). La storia della filosofia dovrebbe delineare i problemi e mostrare come le varie soluzioni sorgessero per ragioni di tradizioni filosofiche, d' ingegno individuale e di condizioni storico-sociali (pagg. 170-1), sì che da queste ultime parrebbero in parte dipendenti; ma l'Alemanni invece sostiene (pagg. 162-7), come lo Schopenhauer, essere la filosofia il *substrato causale* di tutte le forme della vita spirituale e sociale e non viceversa; e le attribuisce una

---

[1] *Dell'odierno concetto della storia della filosofia* in « Riv. fil. » del 1902, II, pagg. 157-182.

efficacia così grande, da asserire che il Kant abbia *creata* la coscienza nazionale in Germania.

Lo svolgimento storico della filosofia egli riconduce alla confluenza di due serie di fattori: lo schema proposto alla coscienza universale dalle necessità immanenti del pensiero riflesso, che è un sillogismo reale eterno, e le predisposizioni determinate dalle condizioni ed energie psicologiche, sociali e storiche proprie d'ogni popolo ed epoca (pagg. 167-8). Qui non appare la parte serbata all' individuo, che deve pur esser grande per l'Alemanni, che conferisce un altissimo valore alle storie *dinastiche* (pag. 173) e dichiara la filosofia, più che l' arte, *creazione individualistica e personale* (pag. 175).

Se pure il genio non s' identifica per lui con le ingenite ed eterne tendenze dello spirito, che egli concepisce in modo simile all' Hegel, attribuendo alla filosofia un piano, le cui linee generali comprendono sostanzialmente ogni ulteriore prossimo o remoto sviluppo (pag. 160). Il substrato della sua storia è nell' idea, che « è prima necessità logica che necessità storica d' indoli e di tendenze »; anzi queste « simulano, *storificano* nello spazio e nel tempo le necessità immanenti dell' idea, che sono per sè al di là del tempo e dello spazio » (pag. 163). Ma dall' Hegel l'Alemanni s' allontana in ciò, che il piano generale della filosofia non si attua per lui faticosamente nello sviluppo storico; ma si è già *con uguale consapevolezza*, se bene con diverso linguaggio, formulato nelle prime età dell' incivilimento, nelle quali « è come delineata la storia ideale di ogni filosofia » (pag. 161).

Quindi la funzione del pensiero moderno è rivolgere lo sguardo al passato « per mettere in circolazione i principî latenti nelle primitive speculazioni », che, come

sistemazioni integrali del pensabile, « contengono una risposta a tutti i problemi che a mano a mano il pensiero viene ponendo a sè medesimo » (pagg. 177-8).

Dobbiamo quindi escludere dal pensiero dell'Alemanni la convinzione del progresso? Parrebbe; ma egli dalla storia vuole invece che « fornisca i documenti di un cammino essenzialmente progressivo » (pagg. 169-70).

Un ultimo punto del suo articolo vuole esser rilevato. Egli non accetta la teoria che lo storico debba collocarsi a un punto di vista rigorosamente storico-critico, perchè ogni sistema filosofico vuol contenere la verità, e l' osservazione oggettiva renderebbe lo storico, più che interprete e giudice, « raccoglitore, ordinatore paziente di documenti storici »; e « nulla di più infecondo che quella molle plasticità di pensiero ». E tuttavia l' Alemanni dichiara di aderire al pensiero del Bertini, secondo il quale invece non l' imparzialità dello storico riusciva infeconda, ma l' introduzione di vedute preconcette nella valutazione dei sistemi storici.

L' articolo dell' Alemanni contiene qualche buona osservazione; ma l' oscillazione sua fra tesi contradittorie gli toglie la possibilità di riuscire un utile contributo nella discussione del problema.

24. Boutroux: III. — Alcune idee dell' Alemanni ci richiamano quelle esposte dal Boutroux nella *Introduzione* allo Zeller, che appaiono temperate e modificate nella sua relazione al congresso filosofico di Ginevra del 1904 [1].

Le obiezioni, che oggi son di moda contro la storia della filosofia, derivano, secondo il Boutroux, dalla teoria

[1] *Rôle de l' hist. de la phil. dans l'étude de la phil.*, Genève, Kündig, 1904.

dell' evoluzione. Da questa egli considera rettamente deducibile non solo l' idea dell' Ardigò della continuità del processo, per cui nel passato noi rintracciamo la formazione del nostro pensiero e la spiegazione della costituzione sua; ma anche quella di un annullamento continuo del passato per opera del presente, il quale poi, nonostante una tale distruzione, dovrebbe offrirci perfezionato ciò che nel tempo trascorso era appena abbozzato; ma con una selezione, per cui sul processo trasformativo avrebbero operato solo alcuni e non tutti gli elementi apparsi via via. Quindi la ricerca delle radici del presente (*Krebsgang*) riguarderebbe secondo il Boutroux una parte sola del passato, che soltanto gli evoluzionisti dicono esser la migliore.

Così presentata, certo, l'applicazione della teoria della evoluzione non sarebbe troppo approvabile; ma essa risente dell' idea del Boutroux, che alla produzione del presente cooperi solo una parte degli elementi del passato, sì che nella storia non esista quella necessità causale, che ci sarebbe data dalla considerazione dei soli elementi effettivamente operanti. Del resto il Boutroux non accetta neppure la teoria dell' evoluzione: attraverso ai cangiamenti accidentali e passeggeri di tempo e di luogo lo spirito umano conserva, egli dice, un fondo permanente ed eterno. Il passato ha così sempre qualcosa a insegnarci, e ogni tratto appaiono nella storia i ritorni alle origini; e sistemi sepolti per secoli nell'oblio risorgono più vivi di prima.

Con ciò il Boutroux non afferma che sempre in filosofia le origini siano più perfette dei sistemi posteriori: egli sembra voler escludere ogni legge generale, così quella del regresso come quella del progresso. Qualche

volta può darsi che i posteri abbiano sviluppato e perfezionato germi abbozzati e non precisati dagli inventori; ma per lo più il genio è mal compreso dagli spiriti limitati, e tornando ad esso c' è sempre qualcosa da apprendere. Il presente non è la misura di ciò che avesse di vitale il passato, e il tempo ha spesso lasciati nell'ombra lampi di luce, che meritavano di splendere.

Così, esclusa ogni legge di successione dei momenti, la storia della filosofia trova per il Boutroux il suo valore in ciò, che le idee non sono come i fatti, che non si ripetono mai identici. La filosofia, se volesse essere una scienza positiva, sarebbe o duplicato delle scienze particolari o sintesi prematura e infondata; la sua storia potrebbe solo indicar problemi, segnalare scogli o suggerire ipotesi, ma non farebbe parte della scienza. Una teoria costituita, dice il Boutroux, non ha bisogno di documenti storici, più che una casa, già costruita, non abbia necessità della sua armatura; ma non avverte, nel dir ciò, che la filosofia è ben lungi dall'asserire di aver raggiunto il suo termine ultimo, e quindi è nelle condizioni di una casa in via di costruzione, per la quale l'armatura è sempre indispensabile.

Quindi la conclusione sua, che la filosofia può aver rapporti essenziali con la sua storia solo a patto di non aver analogia con le scienze positive, non appare dal suo stesso punto di vista, pienamente giustificata.

La filosofia, dice il Boutroux, se non si alimenta alle sorgenti della sua storia, cessa di essere. Non ch' egli ammetta l' identità posta dall' Hegel: la storia della filosofia non ha la filosofia bell' e fatta nei suoi fianchi, nè è soggetta alla necessità di sviluppo che le attribuiva l' idealista tedesco. Ma non è neppure una inorganica lista

di risposte date dai vari pensatori ai problemi speculativi. Tutti i sistemi hanno un principio di vita e di unità; e il conato dello spirito universale per giungere all'autocoscienza è l'anima del loro collegamento reciproco. Quale ufficio ha dunque la storia della filosofia di fronte alla filosofia?

Questo: che dovendo un alto pensiero filosofico essere a un tempo personale e collegato al pensiero universale, ne consegue che la lettura dei grandi pensatori desta la coscienza della vocazione filosofica e della riflessione originale e al tempo stesso della parentela della propria mente con quella universale. Ecco l'utilità della storia della filosofia, che resta così ridotta solo a pochi *eroi*: ed ecco pure qualche modificazione nella teoria altra volta espressa dal Boutroux.

Nello scritto sullo Zeller, il ritorno alle origini era per la filosofia considerato sempre un bene, come per la religione pensava l'Hegel, che nella filosofia scorgeva invece un progresso costante. Qui il ritorno alle origini non è più riguardato come la regola, ma come utile spesso, perchè i grandi filosofi non sempre nè in tutto furono rettamente interpretati. E torna l'idea dell'efficacia che esercita la parte originale, individuale, in quanto nel commercio coi grandi si formano e si scoprono in noi le attitudini filosofiche. Ma accanto alla parte individuale anche il pensiero universale riprende i suoi diritti; accanto all'utilità di certi ritorni al passato anche il progresso generale dello spirito collettivo si afferma.

Non basta quindi, conclude il Boutroux, accostarsi a questo o quel sistema isolato; ma conviene prendere conoscenza « des liens qui les unissent, des puissances de l'âme que, dans leurs vicissitudes, ils expriment et

développent, du *progrès* de la conscience humaine dont ils sont et les temoignages et les agents » (p. 11).

Se dunque il progresso non si avvera sempre nei casi individuali, esiste però nelle linee generali, e costituisce quindi un elemento del valore della filosofia e della sua storia.

25. **Faggi: Il** — Poichè, infatti, anche il periodico rinnovarsi, che il Boutroux aveva notato, di vecchi sistemi, non è ritorno puro e semplice a posizioni oltrepassate. Si riproduce una tendenza o un'idea, si hanno, per dirla col Faggi [1], *corsi e ricorsi* nella filosofia più che in ogni altro campo del pensiero; ma la posizione del problema è ogni volta più adeguata e complessa, e gli elementi e i metodi di soluzione più ricchi e precisi, sicchè il rinnovamento riesce un perfezionamento. Il progresso, come dice il Faggi, si presenta qui paragonabile a una spirale, che, pur tornando sopra se stessa, va sempre innalzandosi: così ognuno di questi ripiegamenti del pensiero rappresenta uno stadio più maturo e una messe più ricca di osservazioni scientifiche.

Ma il ritorno è naturale, perchè nei maggiori problemi, che all'uomo si presentano in conseguenza della costituzione stessa del suo pensiero, il numero delle posizioni logiche possibili non è infinito; e per ragioni di contrasto o di continuità di scuola esse non possono che ripetersi nella storia.

---

[1] *Corsi e ricorsi nella storia del pensiero.* Nota in Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1904, pp. 698-702. Non mi dilungo qui nella discussione di esso, che ho già fatta addietro.

E ciò appunto, come abbiamo altrove notato, conferisce alla storia della filosofia un alto valore di preparazione alla filosofia teoretica.

***

Lo scritto del Faggi è il più recente, che io conosca, sull'argomento presente. La rassegna, alla quale pongo qui termine, non ha, come ho già avvertito, la pretesa di esser completa. Ne ho di proposito deliberato escluso quegli scritti, che solo indirettamente vi si riferivano (come alcuni del Wundt: *Ueb. d. Aufg. d. Phil. in d. Gegenwart*, 1874, *Philos. u. Wissensch., in Essays*, 1886, ecc.), o che trattavano parti speciali (come quello del Siciliani: *Della legge storica e del movimento filosofico e politico del pensiero italiano*); ma anche di quelli, che dovevano rientrarvi, rilevo da uno degli ultimi numeri della *Revue de synth. histor.* (Paris, 1904) di aver trascurato un libro di N. Kostyleff: *Esquisse d'une évol. dans l'hist. de la phil.* (Paris, Alcan, 1903, p. 221). Se non che dal cenno, che la *Revue* medesima ne dà, veggo che le idee in esso esposte hanno già altri rappresentanti nella rassegna da me compiuta, poichè il K. sostiene avverarsi nella storia della filosofia una legge costante di alternativa di questi tre momenti: realismo, idealismo e monismo. E poichè io non intendevo dare una storia completa, credo d'aver raggiunto il còmpito, che mi proponevo, di esporre e discutere le diverse correnti di pensiero, che intorno al presente problema si sono manifestate.

ERRATA-CORRIGE

A pag. 123, dopo la riga 6ª, vanno aggiunte le linee seguenti omesse per errore di impaginazione:

Ora come evitare che il *parere* sia confuso con l'*essere*? Che, dove lo storico parla per conto suo, il lettore non creda che esponga? Non si tratta dunque, come vorrebbe l'Acri, di giudicare senza parere, secondo un'idea preconcetta, perchè il lettore abbia innanzi un giudizio obbiettivo; ma di far vedere che si giudica, pur assumendo come criterio lo stesso punto di vista dell'autore esposto.

INDICE